

مكتبة

أندريه كريسون

شوبنهاور

حياته. نظرياته. مؤلفاته. اثره

ترجمة: د. أحمد كوي

مكتبة | سُر مَن قرأ
t.me/t_pdf

شوبنهاور

حياته. نظرياته. مؤلفاته. اثره



مكتبة
t.me/t_pdf

22 11 2022

اسم الكتاب: شوبنهاور

حياته. نظرياته. مؤلفاته. اثره

اسم المؤلف: أندريه كريسون

ترجمة: الدكتور أحمد كوي

الطبعة الأولى 1443هـ / 2022م

عدد الصفحات: 235 صفحة

الترقيم الدولي: ISBN: 978-9922-653-47-1





العراق - بغداد - شارع المتنبي
07819141219 | 07702931543
darktbalmya@yahoo.com

أندريه كريسون

شوبنهاور

حياته. نظرياته. مؤلفاته. اثره

مكتبة | سُر مَن قرأ
t.me/t_pdf

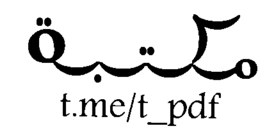
ترجمة

الدكتور أحمد كوي





المُحتَويات



حياته

كتب شوبنهاور Schopenhauer اعترافاته في أواخر شبابه، وتوجهاً بالعنوان التالي: EIS EXUTOV، محتذياً في ذلك حذو مارك أوريل Marc Auréle. ثم راح يتمّمها فيما تبقى من سنوات عمره، بيد أن شيئاً من هذا المعين من المعلومات عن حياة الفيلسوف لم يصلنا، لأن صاحبه أراد له أن يكون التلف مصيره، وأما الذي بلّغنا عنه فمختصر عن تأريخ نشاطه العملي، كتب أحدهما عام 1851، بقصد أن يُستفاد منه في مؤلف أردمن Erdmann "تاريخ الفلسفة الحديثة". وبعد وفاة الفيلسوف بزمن يسير، نشر كفينر Gwinner، أعز خلصائه إليه، مجلداً ضمّ ذكريات شخصية عنه. وهناك عدا ما ذكر، مجموعة ضخمة من الرسائل تبادلها شوبنهاور مع أمه، ومع عدد كبير من الأصدقاء ومن

الرجال العظماء، وهي تُتحفنا بمعلومات قيمة عن حياة هذا الفيلسوف.

إن عائلة شوبنهاور من أصل هولندي، وقد نزحت إلى دانزغ Danzig، في الفترة التي كانت لا تزال خلالها هذه المدينة تعتبر بلدة حرة. أما والد الفيلسوف فهو من أعظم التجار ومن المولعين بالسفر. وكانت إنكلترا وفرنسا، خاصة، أهم البلاد التي كان يقصدها. فقد أقام في بوردو Bordeaux زمناً طويلاً. وفي عام 1758 تزوج من حنّة تروزينر Jogauna Trosiener، وهي ابنة أحد القضاة في دانزغ، وقد استطاعت هذه المرأة أن تخلّد اسمها كروائية في تأريخ الأدب. وما إن مضت سنوات ثلاث على هذا الزواج حتى أطلّ على الحياة وجه آرثر شوبنهاور. وبما أن هنريش فلوريس Heinrich Floris والد فيلسوفنا كان يريد لابنه أن يكون "مواطناً عالمياً" فإنه لم يقع على اسم آرثر مصادفةً ولم يصدر في اختياره له عن رغبة شخصية، وإنما انتقاء له، لأن لفظ هذا الاسم يبقى ثابتاً عند جميع الشعوب المتحضرة.

وفي عام 1793 عندما احتل البروسيون دانزغ على أثر التقسيم الثاني لبولندا، لم يعد هنريش شوبنهاور يحتمل وجودهم في وطنه، وقبل أن يجتاز أول جندي أبواب دانزغ، غادر المدينة على غير أمل بالعودة إليها تاركاً فيها كل ما يملك، وتوجه إلى هامبورغ التي كانت هي الأخرى تعتبر بلدة حرة، وفيها اتخذ مكان إقامته. كان هذا السفر بداية السلسلة الطويلة من أسفار آرثر، التي لم تنقطع إلا عندما استقر هذا الأخير في مدينة فرانكفورت على الماين Francfort sur le Mein.

وبعد أن وُلدت لهنريش ابنته آديل Adéle عام 1897 وهي الأخت الوحيدة لشوبنهاور، رأى الوالد أنه قد حان الوقت ليبدأ بتربية ابنه وفقاً للتصميم الذي كان قد وضعه له قبل ولادته، والذي يقضي بأن تتحقق لهذا الطفل صفة شخصية المواطن العالمي. في ذلك الحين كان آرثر قد بلغ التاسعة من العمر، وعندئذ أرسله والده إلى الهافر لكي يتعلم اللغة الفرنسية ويتأثر بآداب الفرنسيين وعاداتهم. وفي الهافر نزل آرثر عند عائلة هي عائلة

صديقة لأبيه غريغوار دي بليزمار Grégolre de Blésimaire التي تكفّلت بتربيته مع ابنها الوحيد. وقد سعد الطفل آرثر خلال السنتين اللتين قضاهما في هذه المدينة. وعندما عاد إلى هامبورغ كان "التفرنس" قد بلغ منه حداً، كاد ينسى معه اللغة الألمانية. فالتحق عندئذ بمدرسة خاصة وبقي فيها لغاية عام 1803.

كان آرثر من التلامذة الذين ينتزعون بذكائهم إعجاب الأساتذة. وفي حين كان يرغب والده أن يجعل منه تاجراً يعينه على توسيع أعماله، كان هو يُبدي ميلاً واضحاً إلى الدراسات العلمية. ومع ذلك لم يشأ هنريش أن يستغل سلطان الأبوة ليفرض على ابنه المهنة التي ينبغي له اعتناقها ، وإنما ترك له أن يختار بين أحد الأمرين: إما مغادرة المدرسة والانخراط في الأعمال التجارية بعد القيام بسياحة طويلة الأمد إلى فرنسا وإيطاليا وإنكلترا وألمانيا، أو متابعة الدراسة. وإزاء الاقتراح الأول الجذّاب كان لابد لآرثر شوبنهاور أن يقرر التفرج على عوالم جديدة .

كانت لوندرة أولى مراحل السفر الذي بدأ في أيار عام 1803.

وبينما كان والدا آرثر يقومان برحلة إلى أيكوسيا Ecoosea، بقي هو نزيل أحد رجال الدين البروتستانتي في فيمبلدون Winblodon وما كان ليلقى هنا بعض ما لقيه من السعادة في الهافر. غير أنه تمكّن من أن يتقن اللغة الانكليزية إلى حد جعل الناس يحسبون أنه انكليزي. وبعد أن انقضى زمن الإقامة في إنكلترا الذي دام ثلاثة أشهر، تابعت عائلة شوبنهاور رحلتها فزارت باريس برفقة رجل ممن يعرفون المدينة أحسن المعرفة ألا وهو لويس مرسييه Louis Mercier مؤلف "لوحة باريس" Tableau de Paris.

أما الإقامة في باريس فامتدت إلى عام 1804 أي إنها استغرقت مدة شهرين، وبعدها واصلت العائلة سفرها إلى جنوب فرنسا، مارّة في ليون وجنيف والسافوا. وقد تركت في نفس آرثر، زيارته لسجن تولون Toulon أثراً عميقاً، فقد شاهد فيه ستة آلاف من المحكوم عليهم بالأشغال الشاقة يعيشون بلا أمل. ولكن أعمق الأحاسيس أثراً هو ما انتابه في شامونيكس Chamonix،

وذلك عندما فوجئ برؤية "القمة البيضاء" وكانت أمنيته أن يستقر هناك ليطيل التأمل في هذه الآية من آيات الطبيعة. وكثيراً ما سوف يسطّر في كتاباته في المستقبل ذكرى هذه الرؤية المفاجئة .

ثم تتابعت الرحلة فكان المرور في بافاريا Baviére ومنه الانتقال إلى النمسا وأخيراً كانت العودة. فإذا بالوالد ينشق عن الوالدة والولد، فيقصد هذان دانزغ ويتجه هو إلى هامبورغ. وستكون هذه الزيارة لدانزغ الزيارة الأخيرة التي يمضيها آرثر في مسقط رأسه.

وبهذا يكون الأب قد أنجز وعده، فما كان على ابنه الآن إلا أن يفي بعهده الذي عاهد أباه عليه، وبالفعل التحق آرثر بإحدى ثانويات التجارة في أوائل كانون الأول، بيد أن هذه الرحلة الطويلة الأمد وما تخللها من مشاهدات وأخبار لم يكن منها إلا أن قوّت ميله إلى التثقف وارتشاف العلم. على أنه لولا موت أبيه المفاجئ الذي غير وضع العائلة، لكان مما يرتاب فيه، إن لم يكن مما يحتمل تأكيده أن يُنقض آرثر عندها عهده لوالده، ولكن يوحنة

شوبنهاور، لم تكن لديها المقدرة على القيام بالأعمال التجارية وتنظيمها فاضطرت أن تدع ابنها يتابع دراساته التجارية، بينما ذهبت هي تقيم مع ابنتها في فيمار Weimar.

كان ذلك أثر الأيام التالية مع وقعة يينا Iéna، وكان هناك كثير من حالات الشقاء التي ينبغي معالجتها، وكثير من صنوف الأسى التي يقضي الواجب بمواساتها. فالظروف تدعو مدام شوبنهاور إلى أن تُبدي من الطيبة والعطف الكريم، مما كان لها بالفطرة. وما هو إلا زمن يسير حتى أصبحت هذه السيدة مركز حلقة فكرية، كانت تضم بعض مشاهير رجال ذلك الوقت، لما أظهرته من رقيق السجايا، والجاذبية، والأسلوب المحبب في استقبال الضيوف. وكان غوتيه سعيداً بما يلقاه من ترحاب في هذا الوسط، وباستعادته مع هذه السيدة، علاقته التي كان أهل فيمار ينظرون إليها بكثير من عدم الارتياح، فقد أصبح بإمكانه أن يكثر من زياراته لها. وكان أكثر هؤلاء دأباً على الحضور الناقد الفني، والمهتم بالآداب الإيطالية المشهور كارل فيرنوف Karl Fernow،

فقد كان له تأثير عميق على يوحنة شوبنهاور، إذ كان هو الذي شجعها على الكتابة. وما أسرع ما أصبحت روائية أحرزت تقديراً عظيماً من قبل الجماهير.

أما في هامبورغ، فكان آرثر شوبنهاور يبدي ميلاً إلى أي شيء آخر ما عدا الدراسات التجارية. وكان يتلقى من والدته رسائل مثيرة تصف له فيها الحياة في فيمار على أنها نوع من المتعة الساحرة، فكان يردّ عليها بتحارير من النوع الذي يستدر شفقتها لما كانت تحويه من وصف مرير للحياة التي يعانيها، وقد بلغ اللون القاتم في هذه الرسائل حداً كبيراً، بحيث إن فيرنوف الذي كان يزداد تأثيره على السيدة، نصحها بأن تستدعيه إليها، فقبلت يوحنة شوبنهاور بأن يكف آرثر عن متابعة السير في الجادة التي شقها له والده، وأن يرتاد إلى الدراسات الكلاسيكية .

كان آرثر في التاسعة عشر من عمره عندما جاء إلى غوتا Ghota، وأنكبّ على دراسة اللغة اللاتينية، ولكنه ما لبث أن استهزأ في يوم من الأيام بأحد مدرسيه، فإذا به يجد نفسه مضطراً

إلى مغادرة المدينة ويتجه صوب فيمار ليتابع فيها دراسته للآداب اللاتينية ويتعلم كذلك اللغة اليونانية. وفي أقل من سنتين استطاع آرثر أن يحرز معلومات إضافية عن العصور الكلاسيكية القديمة، وأن يجني في الوقت نفسه تقدماً ملموساً في تعرفه على الآداب الإيطالية بفضل المساعدة التي قدّمها له فيرنوف. والآن صار بمقدور آرثر أن يستغني، أو يكاد، عن الأساتذة بعد أن أحرز تقدماً في دراسته. فأراد عند ذلك أن يتمرّس بالمعلومات الطبيعية والفلسفية، فذهب في تشرين الأول عام 1809 إلى كوتنغ Gottingue حيث التحق بكلية الطب وسجل اسمه كذلك في عداد المستمعين إلى المحاضرات والسيكولوجيا والمنطق.

وقد أظهرت له دراسته لفلسفة "كانت" عن مجموعة المسائل التي لم تكن قد لقيت حلاً مُرضياً، والتي لن يكفّ عن مواصلة التعمق فيها، وهكذا انفتحت أمامه الطريق التي سوف يسير عليها. أما الشاعر فيلاند Wieland الذي قدم إلى أم شوبنهاور فقد قال عنه أثناء حديث جرى بينهما: (منذ حين" جمعتني الظروف

بإنسان له شأن كبير، أتعرفين من هو؟ إنه ابنك يا سيدة. فقد أعجبني كثيراً، وإنه سوف يقوم بعمل عظيم).

ها هو شوبنهاور يجتاز الآن في برلين المراحل الثلاثة الأخيرة من الحياة الجامعية، وهو يتابع في الوقت نفسه دراساته العلمية ويداوم في حضور الدروس الفلسفية عن فيشته Fiechte وشليمخر Schleimacher اللذين لم يحظيا عنده بالرضى. وإنه الآن في سبيل إبداع نظرته الشخصية في الوجود.

وكان يرجو أن يحصل على شهادة الدكتوراه من برلين، بيد أن حرب عام 1813 أرغمته على مغادرة المدينة، فتوجه إلى ريدولستاد Rudolstadt وهناك كتب رسالته "في الجذر الرباعي لمبدأ السبب الكافي" التي خولته إحراز درجة الدكتوراه من جامعة يينا Iéna. وبينما كانت شبيبة ألمانيا تنهض للدفاع عن وطنها، أعلن شوبنهاور في "ملخص حياته" Curricnlum Vitae أن وطنه هو أكبر من الأرض الألمانية، لأنه نشأ ليكون مواطناً عالمياً، ولأنه مدعو ليخدم الإنسانية عن طريق عقله لا عن طريق ساعديه.

وبعد أن نال شوبنهاور درجة الدكتوراه ذهب إلى فيمار ليقيم بجانب أمه، وما إن قرأ غوتيه رسالته، وكان قبل ذلك لا يعيره شيئاً من انتباهه، حتى أخذ يهتم بالشاب اهتماماً كبيراً. ومما كتبه مرة لصديق من أصدقائه أنه يجد شوبنهاور من الأشخاص الذين يرغمون الناس على الاهتمام بهم، وممن تفيض نفوسهم بالدعابة والظرف، وقد قاما معاً بدراسة مشتركة للأوان، بل إن العلاقة بينهما بلغت من المتانة حداً بحيث جعل شوبنهاور يُطلع غوتيه على نظريته في الكون، هذه النظرية التي تعتبر الوجود تصوراً، وقد قال له للتمثيل على نظريته: (ما كان للشمس أن تُعتبر من الموجودات لولا إدراكنا لها "فأجابه غوتيه على ذلك : "بل الأصح أن يُقال: لولا طلوع الشمس علينا ما كان يمكن أن يكون لنا وجود").

وفي تلك الفترة بالذات، كان المستشرق فريدريش ماير Freiderich Maier أحد الذين كانوا يتردّدون على حلقة السيدة شوبنهاور الفكرية، يقوم بتعريف آرثر على حضارة الهند لقديمة، فإذا بعالم جديد يتكشف أمامه. ولكن عما قريب سيغادر شوبنهاور

فيهار لتعذّر تحقق التفاهم فيما بينه وبين أمه.

فعندما يكون في هامبورغ تكون رسائلها إليه مفعمة بالعطف والحنان، فإذا أصبح أحدهما قريباً من الآخر، قام الخصام بينهما.

كان آرثر ينصح أمه أن تقتصد في مصروفها نظراً لأن وضعهما المالي كان عسيراً، ولم تكن هي تحتمل ما كان في طبع ابنها من شذوذ، يميل به إلى انتقاد الناس والسخرية منهم، وكانت الأقوال التي يتبادلانها خالية من النعومة، من عينات ما تبادلاه من خطابات قولها: (إن مؤلفات عن الجذر المكعب لشيء يصلح للصيادلة). وقوله هو: (وأما مؤلفاتك أنت فلن يُعثر على نسخة واحدة منها ولا في مستودع من المستودعات). وقولها: (أما مؤلفاتك، أنت، فستبقى جميع نسخها مكدّسة في دور الخزن). وأحياناً كان الخلاف بينهما يبلغ حد المشاجرة، وذلك عندما كان آرثر يتخاصم مع صديقه فريدريش موللر Freiderich Muller الذي كان يقطن في جوارهما، فما أن تهمد مشاهد الخصومة بين الشابين، وما كان أكثر حدوث مثل هذه المشاجرات، حتى تشتد

حمى الصراع بين الابن وأمه، وما هي إلا فترة قصيرة حتى انتهيا إلى أن حرّم كل منهما على نفسه مكالمة الآخر. وغدا الاتصال بينهما، كلما دعت الضرورة إلى الاتصال، يتم عن طريق المكاتبة.

وأخيراً هجر آرثر أمه الهجران الذي لم يلقاها بعده، رغم أنها ستحيا أربعة وعشرين عاماً بعد هذه الفرقة. كانت درسد Dresde هي المدينة التي قصدها فيما بعد، وقد مكث فيها أربعة أعوام، عرف خلالها حياة السعادة، وتمكن من الانصراف إلى التفكير المجرد، وإلى ترتيب أفكاره وإحسان عرضها، "مثلما يبدو المنظر الجميل، خلف ضباب الساعة الفجرية". وكان يراقب، بحُبُور، أفكاره التي أخذت تزداد وضوحاً وجمالاً يوماً بعد يوم، وكانت تتخلل حياته المُتْرعة بالعمل، فترات من الاستجمام، يقضيها في الرحلات.

وفي درسد أيضاً عاود دراسته للألوان، تلك الدراسة التي كان قد بدأها مع غوتيه، وفيها نشر كتابه "في الأبصار والألوان"، وهناك خاصة، كانت أفكاره تتبلور حول الفكرة المركزية، وهناك

كذلك، استطاع إتمام أضخم نتاجاته، ألا وهو : "العالم من حيث هو أرادة وتصور".

واستجاب شوبنهاور لداعي الرحيل إلى إيطاليا، قبل أن ينتهي طبع كتابه الكبير. وفي إيطاليا زار بولون Bologne وفلورانسا Florence. وأقام فترة في روما ونابولي، ومدة أطول من ذلك في فينيسيا Venise، حيث جرت له مغامرة غرامية، كادت تحدوه على الزواج، لولا عزمه على البقاء عازباً. وصادف أن كانت زيارته لهذه المدينة في الوقت الذي كان فيها ليوبردي Léopardi وبيرون Byron، ولكنه لم يتصل لا بهذا ولا بذاك. وغادر شوبنهاور فينيسيا وتوجه إلى ميلانو Milan. وعندما كان في هذه المدينة، أتته رسالة من شقيقته تخبره فيها أن المحل التجاري في دانزغ الذي للعائلة فيه رؤوس أموال وافرة، والذي يضم مبلغاً كبيراً من الأرباح، هو الآن برسم التصفية.

وقد استطاع شوبنهاور، إزاء هذا الوضع الذي كاد يحرمه من قسم من مداخيله، أن يبرهن على أنه يعرف كيف يتصرّف تصرّف

رجال الأعمال. وبالفعل فقد أبدى عن دراية ومهارة. ففي حين كادت والدته وشقيقته تخسران كل ما كانتا تملكان، استطاع آرثر أن يسترد أمواله كاملة. بيد أن شقيقته التي لم تدرك معنى موقفه هذا، خاصمته وقطعت كل علاقاتها به .

وقد اضطر شوبنهاور، لكي يقوم بتصفية المحل التجاري في دانزغ، أن ينهي رحلته ويعود إلى ألمانيا، ولما كانت تسوية القضية تحتاج إلى بعض الوقت فقد أخذ يوجه اهتمامه للبحث عن موارد عيش جديدة، وتمكن من نيل إذن بإِلقاء محاضرات في جامعة برلين، ولكن التوفيق والنجاح لم يحالفاه في هذه المحاضرات، لأن هيجل كان وقتئذ هو السيد المهيمن على الجامعة، ولم يكن الطلاب لينجذبوا إلا إليه، عند ذلك عدل شوبنهاور عن التدريس وسافر إلى سويسرا فإيطاليا وبعدها أقام في مونيخ زهاء عام واحد، فإِذا به يمرض فيها، ولم يعد يسمع إِلا بإِحدى أذنيه.

ثم عاد إلى برلين ليجرّب حظه في التدريس مرة أخرى، ولكنه لم يُصِب من النجاح أكثر مما نال في المرة الأولى .

وفي عام 1830 أصدر ترجمة باللغة اللاتينية لكتابه "الأبصار والألوان"، وتُرجم عن الإسبانية مؤلف بلتزار غراسيان Baltazar Gracian وهو كتابة عن مباحث مختصرة في "التصرّف اللَّبِق" "Savoir vivre". وفي السنة التالية كان وباء الكوليرا يهدّد برلين، فدبَّ الذعر في قلب الفيلسوف وغادر المدينة، وبالفعل كان هناك ما يبرر هذا الهرب، بيد أن حياة شوبنهاور كانت في أغلب الأحيان حياة تتخللها المخاوف لأي سبب من الأسباب وتتحكم بها هواجس غريبة، فكان يستيقظ من نومه لمجرد سماعه صوتاً من أخفت الأصوات، وكان إذا استيقظ في الليل سارع في الحال إلى حمل مسدساته، وإذا همّ بفض رسالة من الرسائل تملّكه شعور الخوف، وكان إذا حلّ نزيلاً في أحد الفنادق اصطحب معه كأس شرابه الخاصة، خوفاً من انتقال عدوى الأمراض إليه، وكان يحجز لنفسه غرفة في الطابق الأول حتى يتمكن من النجاة إذا ما شبّ في الفندق حريق.

أما هذه الأعراض المرضية في مزاجه فلعله ينبغي ردها إلى

أسباب وأصول وراثية، ففي عائلته لوالده، توجد عدة حالات من حالات الجنون، نستطيع أن نعد من بينها: حالة جدته، وحالة عمه.

ها هو شوبنهاور، الآن، يقيم في فرانكفورت بضعة أشهر دون أن يكلّم أحداً، فقد أغرق نفسه في عزلة تامة.

وبعد أن حاول التقرب من ذويه، تلك المحاولة التي باءت بالخيبة، رحل إلى منهايم "Mannheim". وما كاد يقيم فيها زمناً يسيراً حتى عاد عام 1833 إلى مدينة فرانكفورت التي لم يبرحها بعد ذلك اليوم أبداً. سوف يعيش بعد الآن في هذه المدينة عيشة العزب الملاك.

كانت جدران غرفة عمله مزيّنة بمجموعة من صور الكلاب، فقد كان يعدُّ هذه الحيوانات الأليفة أكثر رفقاء الإنسان إِخلاصاً له. وكان معلّقاً فوق أريكته لوحة تمثل غوتيه. وهناك تمثال لبوذا منتصب في إِحدى الزوايا، وهذا التمثال: "يمثل الإيمان المستقيم متوّجاً بابتسامة ناعمة". ولم يكن له من رفيق في هذه الغرفة سوى

كلب يسمى أتما Atama. ومنذ عهد قريب أُعيد إلى هذه الغرفة أثاثها القديم، وتَرتيبها الذي كان لها أيام حياة الفيلسوف، كما أن المنزل بأكمله تحوّل عام 1943 إلى متحف أُطلق عليه اسم متحف شوبنهاور. أما وجبات الطعام فكان الفيلسوف يتناولها خلال سنوات عديدة في هذا الفندق. وفي هذا الفندق اجتمع به الأديب الفرنسي شالميل لاكور Ghallemel Lacour الذي قال عنه: (كانت كلماته البطيئة الرتيبة تصلني من خلال قرع الكؤوس، وقهقات المجاورين، فتبعث في نفسي انقباضاً، كما لو كنت أحس بلفحة ثلجية تمرُّ عليّ من فرجة باب مطل على العدم. وكان يُخيَّل إلي، بعد أن فارقته طويلاً، كأنني أهتز فوق بحر متلاطم الأمواج، تعبره تيارات مخيفة). كُتب هذا الكلام في الفترة التي بلغت فيها شهرة شوبنهاور إلى فرنسا، وعندما كان الفرنسيون يقارنون بينه وبين مونتيني Montaigne، كانوا يبدون إعجابهم بالكاتب الأخلاقي الذي تتسم كتابته بروح الظرف أكثر مما يبدون نحو الفيلسوف الذي كانت معرفتهم به ناقصة.

في عام 1836 نشر شوبنهاور كتابه: "الإرادة في الطبيعة" La Volonté dans la nature وهو المتمم لمؤلفه: "العالم من حيث هو إرادة وتصوّر" Le Monde comme vlolonté et représentation، وعندما طرحت أكاديمية العلوم في درونتهايم Drontheim السؤال التالي للمسابقة: (هل يمكن البرهنة على حرية الإرادة الإنسانية عن طريق الوعي؟) دبج شوبنهاور رسالته: (في حرية الإرادة لدى الإنسان) فكان التتويج نصيب هذا العمل. ولكن حينما كتب رسالته: (في أساس الأخلاق) ليجيب على السؤال الذي طرحته أكاديمية كوبنهاغ Copenhague، فإنه لم يخسر الجائزة فقط، وإنما أعلنت الأكاديمية أنه لم يدرك شيئاً من المسألة المطروحة، وأضافت إلى ذلك إنه أبدى قلّة احترام نحو فلاسفة عظام من مثل فيشته وهيجل. غير أن الأمر لم يمنع شوبنهاور من أن ينشر هاتين الرسالتين معاً تحت العنوان التالي: (المسائل الأساسية في الأخلاق) وقد أكمل الكتاب بمقدمة أتى فيها على ذكر أعضاء الأكاديمية، ولم يدخر وسعاً في توجيه النقد لهم.

حتى ذلك الحين، كان كتابه الرئيسي "العالم من حيث هو إرادة وتصور" لا يزال مجهولاً، فما كان من الناشر بروكهوس Brokhaus إزاء هذا النجاح الضئيل إلا أن لجأ إلى طريقة الحث على الشراء، بأن عرض جميع النسخ تقريباً، بأسعار مخفضة، ومع ذلك فإن شوبنهاور لم يقرر إِلا بعد صعوبة جمّة، أن يخرج نسخة زيدَ كثيراً عليها. ولما ظهرت عام 1844 لم تصادف من النجاح أكثر مما صادفته النسخة السابقة. وفي عام 1844 ظهرت كذلك نسخة ثانية عن كتاب "الجذر المكعب". وأخيراً في عام 1855 نشر شوبنهاور آخر مؤلفاته في مجلدين Parerga et Paralipomena بيد أنه لم يتمكن من أن يجد من ينشره له إِلا أثر وساطات وجهود قام بها تلميذه وصديقه فرونستاد Franenstadt. فقد قال له شوبنهاور: (لا أستطيع أن أكتب بحيث تبدو أفكاري لمعاصريّ أكثر من نوع من الثرثرة. وإن ما يعزيني هو أنني لست برجل من رجال عصري... فإذا لم يتمكن هذا العصر من أن يفهمني فهناك عصور عديدة بعده. والزمن إِنسان لبق).

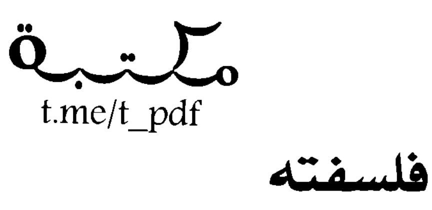
وفي السنوات الأخيرة من حياته، بينما أخذ المجد الذي انتظره طويلاً يبتسم له، لم يتمكن شوبنهاور أن يعمل أكثر من تحضير نسخ جديدة لمؤلفاته، لاعتقاده بأنه قال، تقريباً، كل ما كان عليه أن يقوله.

فكتاب "الارادة في الطبيعة" عاد إلى الظهور عام 1854 مرفقاً بقدح لاذع موجّه إلى فلاسفة الجامعة. ثم كان بعد ذلك إعادة طبع مؤلفه "في الأبصار والألوان". وفي عام 1860 ظهرت نسخة ثالثة عن "العالم من حيث هو إرادة وتصوّر" ونسخة ثانية عن "في المسألة الأساسية في الأخلاق".

منذ حين من الدهر، كان شوبنهاور يشكو من خفقان شديد في القلب، ومن تقطع في الأنفاس، فما استهل شهر أيلول من ذلك العام حتى بدت عليه أعراض ذات الرئة، وبينما كان يظن أنه سيبرأ منها برزت مضاعفات المرض في 21 أيلول، وظلت هذه المضاعفات آخذة في الاشتداد إلى أن كان اليوم الذي أردَت به دون أية معاناة للآلام.

قضى نحبه وهو على أريكته وفوقه لوحة غوتيه، قضى نحبه وحيداً في غرفة عمله.

أما بلاطة قبره، فلم يُنقش عليها سوى كلمتين اثنتين: آرثر شوبنهاور.



فلسفته

إن العبارة الكلاسيكية: "من يكن صادق الحب، يكن شديد الملامة" تحدد تماماً موقف شوبنهاور من "كانت" هذا الموقف الذي اعتقد أن الواجب يفرضه عليه فرضاً، فبينما كان ينعت فيشته بأنه Hanswurst ... "كانت" أو كأنه... Guignol. وبينما لم يكن يتكلم عن هيجل إلا بأن ينعته بالأبله المتصنّع الثقيل الظل، وبينما كان يتلطف في حديثه عن فلاسفة عصره العظام أو يكاد، ويستعمل في حقهم أجمل الكلمات وأرقها، وجد شوبنهاور أن عليه أن يستثني "كانت" من بينهم. وعلى الرغم من أنه أعلن أنه تربطه به أي بـ "كانت"، صلة مباشرة، وأنه يعده أستاذه الأول، بيد أنه كان قاسياً جداً في حكمه على القسم الأكبر من فلسفته. أما الانتقادات التي وجهها إليه، فكان قسم منها يتعلق بالجانب

النظري، وقسم آخر يتناول الجانب العملي من نتاجه.

ولنعد، كما يطلب منها شوبنهاور كلما دعت المناسبة إلى ذلك، إلى "الجذر الرباعي لمبدأ السبب الكافي". فهذا الكتاب هو أول مؤلفاته الكبرى، فنحن نجد فيه موافقة تامة على كثير من آراء "كانت" النظرية، إذ يرى شوبنهاور أنه ليس ما يوجب التحوير في آراء "كانت" عن طبيعة المكان والزمان. فالمكان والزمان ليسا، في الحقيقة، سوى تصورات إِنسانية، أو بعبارة أخرى سوى كيفيات ذهنية، لا يتم إدراكنا للأشياء إلا بفضلها. فنحن كناية عن نظارات، يتحقق من خلالها تصورنا لكل ما ندركه في الواقع. وفضل "كانت" لا يقوم فقط، في كونه صاغ هذه الفكرة القيمة التي ترتفع إلى درجة أعظم أفكار الفلسفة البرهمية أهمية، مع فارق في التمايز، وانما في كونه استطاع أن يقدم عليها البراهين والتعليلات التي لا جدال فيها. فليس بالإمكان إدخال أي تحوير على هذه البراهين، وإِنما لعل كل ما ينبغي عمله، هو التوكيد على أنه يستحيل علينا أن نفترض أن بإمكان وعينا أن يستمر في البقاء

لحظة، دون تصور الزمان والمكان.

و "كانت" على حق من جهة أخرى في اعتباره أن هناك لإمكانية ظهور الوعي، شروطاً يتحتم على تصوراتنا أن تخضع لها، ولكنها في رأي شوبنهاور لم تكن بالتأكيد تلك التي تخيلها "كانت"، فهو لم ينظر إلى الأمور نظرة البساطة، بيد أن له الفضل الأكبر في محاولته الكشف عن حقيقتها، فليس بإِمكان الوعي أن يتصور شيئاً من الأشياء دون أن يكون هذا الشيء مرتبطاً بسائر مدركات الوعي. ومن هنا جاءت هذه التوكيدات الحاسمة في نظر شوبنهاور:

1) ما من حادثة في الوجود إِلا تُرد إلى سبب من الأسباب الفاعلة.

2) ما من نقطة في المكان إلا وهي مشروطة بالنسبة لغيرها من النقاط.

3) ما من حكم من الأحكام إِلا وهو صادر عن عقل من العقول.

4) ما من نزوع من النوازع إلا وهو متأتٍ عن عامل من العوامل، كما ادعى ذلك الحتميون. فهذا هو الجذر الرباعي لمبدأ السبب

الكافي. فلا يمكن لأية ظاهرة أن يكون لها وجود بالنسبة إلى الوعي، أي أن تكون ظاهرة من الظواهر، إن لم تكن متلائمة مع قوانين العقل. وهذا هو ما يجب الاحتفاظ به من فلسفة "كانت" النظرية. أما الباقي فلا قيمة له، في نظر شوبنهاور، ولا صحة له. وعلى من شاء مزيداً من الاستيضاح، أن يعود إلى الكتاب المخصص لـ "كانت" في سلسلة "الفلاسفة".

إن شوبنهاور يرفض تمييز "كانت" بين الإحساس، والتفكير والعقل. وهو يصدر حكماً قاسيا كل القساوة على نظرية المقولات، ونوافذها الوهمية. كما إنه أرسل حكماً مماثلاً على نظرية التخطيط المتعالي. إذ ما الذي يجعل خامة ما من خامات الحدس تتجه صوب مخطط من المخططات دون مخطط آخر؟ فهو يشير بسخرية إلى المعاني العديدة التي يعطيها "كانت" عن العقل. فللعقل عند "كانت" من المعاني المختلفة ما تستوجبه مقتضيات كل بحث من الأبحاث. وإنه ليسخر من "كانت" سخرية قارصة جداً، وإنه ليخاطبه بلهجة فيها كثير جداً من العنف المذهل.

1045

ولكن شوبنهاور لا ينفجر تماماً، إلا عند الكلام، خاصة، على فلسفة "كانت" الأخلاقية.

إِن "نقد العقل الخالص" يقطع على "كانت" كل أمل في بناء ميتافيزيقا ممكنة التعليل تعليلاً علمياً. فقد كان عليه أن يرفض عندئذ كل ادعاء ببناء أخلاق الواجب أو الأمر، هذه الأخلاق التي تصورها على هيأة الأخلاق المسيحية، أي أنها استنتاجية في جوهرها. إِلا أنه ما كان بإِمكان "كانت"، بل ما كان يريد، إِلا اتخاذ موقف معين من الأخلاق. ومن هنا جاءت محاولته هذه، وجاء أيضاً إِخفاقه.

وعلى الرغم من تقويضه لأسس الفلسفة الدينية التي كان يرتكز عليها بناء الأخلاق التقليدية فقد ظن أنه ظل محتفظاً بهذه الأسس ومن هنا كان اختراعه للعقل العملي، هذا الاختراع الذي يشبه إحدى ألاعيب السحرة، فهذا العقل العملي مصدر "الآمر الحاسم"، يغدو بالنسبة إلى "كانت" نوعاً من المعبود المقدس المجرد الذي لا يمكن تلمسه. وفي الواقع بأي حق نأذن لأنفسنا

بالقول إِن بالإمكان إِيجاد مخرج للعقل عن طريق نظام يصاغ من غير طبيعته؟ وبأي حق نؤكد لأنفسنا أنه يمكن اعتبار هذه الوضعية كشيء عقلاني يمكن ردّه إلى المأثورة: يمكنني أن آمر وفقاً لما أُريد؟. وأخيراً، بأي حق نبني فوق ذلك كله نظرية مسيحية وبروتستانتية للحق والفضيلة؟.

وبذكاء لامع جداً ينتقد شوبنهاور كل شيء في أخلاق "كانت". ينتقد هذه التفرقة بين الناحية التشريعية والناحية الأخلاقية ويسفّه "المشاعر النبيلة" التي تنطوي عليها، وينتقد صيغ ما سمي بالقانون الأخلاقي وطرائق تطبيقها، وينتقد جميع ما ينتج عنها من الواجبات. بل إِنه يفعل ما هو أحسن من ذلك، ويؤكد أن العذر الأوحد الذي يمكن تقديمه لتبرير ركاكة هذه المؤلفات من مثل "نظرية الحق" و "نظرية الفضيلة" هو تقدُّم مؤلفها في السن.

إِذن فالمهمة التي ينبغي الشروع فيها هي بيّنة المعالم واضحة. هناك بعض عناصر من الفلسفة الكانتية يمكن الاحتفاظ بها.

ولما كان ينبغي تجاوز هذه النتائج، فقد ظن شوبنهاور أن

بالإمكان ومن الطبيعي القيام بهذه المهمة.

هناك، مبدئياً، بعض حقائق تفرض نفسها على الفيلسوف بيقين لا جدال فيه.

كان "كانت" قبل كل شيء، على حق، عندما نبّه، بعد أفلاطون، إلى ما يأتي: (ليس العالم كما يتراءى لنا منتشراً في المكان ومتطوراً في الزمان سوى مجموعة من حالات شعورية وعييّة، وطائفة من الاحساسات والصور، وبالاختصار، ليس ببساطة سوى تصور من التصورات، فليس هناك من موضوع دون ذات هي التي تأخذ وعياً عن هذا الموضوع. ومن ناحية أخرى ليس هناك من ذات دون موضوع متخيَّل ومتصوّر من قبل الذات. فبين الذات والموضوع تلاحم وثيق، ولا يزال لتشبيه أفلاطون قيمته الأكيدة، فالعالم الذي نتصوره عفوياً، ليس سوى عالم مكون من ظلال متحركة. فأسطورة الكهف لم تفقد شيئاً من قيمتها، فنحن منذ ولادتنا، نسلم بأن عالم الظواهر هو الحقيقة، ولكن الفلاسفة الهنود كانوا أول من تنبه إلى خطأ هذا الاعتقاد. إذ قالوا إِن غشاوة

المايا "Maya" وغشاوة الوهم وكذلك الأشباح النورانية القائمة في مكان مظلم، إن كل ذلك يغلف وجودنا).

فالوجود كما نتصوره، عفوياً، هو في الحقيقة حاصل عمل معقد، عمل يسهم في إِبداعه العقل والحواس، فلنعلم كيف ينبغي لنا أن نفهمه. إِن الحواس لا تقدم للعقل سوى مادة على غاية من النضوب والشحوب، أي إن ما تقدمه هو إحساسات لا لُحمة فيما بينها، وصور لا تتصف بالنبات، فهل هذه العناصر قابلة للاستعمال على الأقل؟ إن وجودها يفسح أمام مَلكة الإدراك مجال الاستيقاظ، إنها تقدم للعقل هذه المواد التي لا يمكنه بدونها أن يبدع شيئاً. فإِذا استيقظ العقل، راح يسترشد بفكرة السببية وهي "الكلمة التي لا يفهمها سواه"، فينشئ في الزمان والمكان، بفضل فطرته السليمة، الأشياء التي لا يتم تصوره لها إلا في حدودهما، فلكي يتصور الأعمى بالولادة مكعباً من المكعبات مثلاً، لا يتسلم من حاسة اللمس، سوى عدد ضئيل من المعطيات، ولكنه يجد فيها كفايته، لأن عقله ينشط من عقاله ويروح يبحث عن أصول هذا

المكعب، أو أسبابه، وببحثه عن هذه الأسباب التي تفسر وجوده يبتدع ما لديه عنه من تصور.

وهذه العملية تبقى هي ذاتها في جميع حالات الإدراك، ويعود ذلك إلى أن العقل ببحثه عن أصل هاتين الصورتين، يلتقي بنقطة تقاطع الخطين اللذين انبثقا من باطن شبكتي العينين، واخترقا حدقيتهما، وتقاطعا في نقطة يتعين قربها أو بعدها، بحسب مقدار انفراج زاويتي العينين. وعلى الرغم من أن ارتسام الأشياء على شبكة العين يكون معكوساً أو مقلوباً، إلا أننا نبصر الأشياء مستقيمة، ويعود ذلك إلى أننا نبحث عن سبب الإحساس الذي لدينا عن كل نقطة من نقاط المرئي، في امتداد الشعاع الضوئي الذي يصل بين كل جزء من أجزاء الصورة المرتسمة على شبكة العين وبين مركز الحدقة. وهذه العملية هي التي تكون من نتيجتها، الاستقامة.

هذه أمثلة مميزة لما نحن بصدده، وهي تبرهن بوفرتها على أن هذا الكون الذي يبدو لنا جاهز الصنع ليس سوى بناء أبدع

هندسته عقلنا، وهذا عمل يتم دون أن يكون لدينا أي وعي عنه، فهو نتيجة طبيعية للنشاط العادي الذي تسمح به وتتولّاه ببنية عقلنا المركوزة فينا بالفطر، وكيف يمكن إظهار الدهشة إِزاء هذه العملية عندما يلاحَظ أن المعدة تعرف منذ الولادة ما هي الحركات اللازمة لتحويل الأطعمة إلى مواد قابلة للهضم، وعندما يلاحظ كذلك أن الجهاز التناسلي عند المرأة يُعرف هو الآخر من حين يستثيره عنصر الذكورة، كيف يصنع النطفة المعقدة التركيب التي ستخرج منه في النهاية؟

وإِن الكون الذي يتصوّره وعينا بصورة عفوية، ليس، هو وحده فقط، كناية عن نتاج من نتاجات فكرنا، وإنما كذلك، هذا العالم، الذي تخترعه هذه العلوم لتفسير الأشياء، فهو الآخر من نتاج فكرنا سواء أكان هذا العالم على الصورة التي تمثلها ديكارت، أم على الشكل الذي بدا لأصحاب الذرّة الأقدمين، أي سواء أوُصف لنا كأنه مجموعات من الجزئيات القابلة للقسمة، أم طائفة من الذرات المتحركة التي لا تقبل القسمة. فنظريات ديكارت

وأبيقور فيما يختص بهذه النقطة تتسم بنفس النقيصة، فإِن لم يكن الزمان والمكان سوى تصوّرين من تصورات فكرنا فكيف يمكن أن تكون هناك جزئيات تتمتع بالواقعية، من الوجهة الفلسفية، وأن تكون هناك حركات انتقال وتجاذب وتنافر، كما هو مفترض في هذه النظريات؟

وإِن افتراضات من هذا النوع يمكن أن تشكل خططاً، موافقة للتمثيل على الأشياء، ولكن لا يمكنها أن تمثل الحقيقة.

ولقد كان أصحاب الذرة أكثر سذاجة من الديكارتيين، إِذ ألا يدّعون بأنهم يريدون أن يجعلوا من العقل الواعي ذاته، نتيجة لحركة جزئيات دماغنا ومعلومات لها؟ إِنهم إِذ يفعلون ذلك يكونون كمن يضع "المحراث في مقدمة الثورين". فلا وجود للزمان والمكان إِلا في صميم الوعي، وبالنسبة إِليه. فكيف يطلب منهما أن يعللا حقيقة الوعي؟ ذلك هو بالذات، ما جعل لهذا النقد صفة العمومية المطلقة.

ولقد ظن كثير من الميتافيزيقيين أن بإِمكانهم أن يؤيدوا

نظرياتهم ويعززوها بالاعتماد على بعض البديهيات، وخاصة على مبدأ السببية، بيد أن ذلك لم يكن في نظر شوبنهاور سوى دليل على التردي في الاخفاق الذريع. إذ إن البديهيات التي يطلب إليها أن تؤيد هذه النظريات هي نفسها كناية عن الشروط التي تسمح بإمكانية تحقق الظواهر. ولا يبحث في قيمة هذه البديهيات إلا عندما يُراد فقط دراسة الظواهر وما بينها من علاقات. فكيف يمكن إِذن الاعتماد على مبدأ لا قيمة له إِلا في صعيد عالم التصورات والظواهر، والمظاهر الوهمية، عندما يُراد البحث في المطلق بحثاً له قيمة ميتافيزيقية؟

لذلك ينبغي إذا أُريد تجاوز "كانت" أن يبحث في اتجاه مغاير لهذا الاتجاه. ولقد ظن شوبنهاور أنه يعرف أين ينبغي التوجه في البحث.

فعلى الرغم من "نقد كانت" هناك في الواقع بابٌ يستطيع الميتافيزيقي الساعي وراء المطلق أن يقرعه فلا يذهب قرعه إِياه أدراج الرياح، وهذا الباب هو باب التجربة الباطنة التي يتم فيها

الإدراك بصورة مباشرة، وهو يُفتح لكل من يعرف كيف يدقّه، فإذا انفتح لمن أحسن قرعه انكشفت الحقيقة انكشافاً، وأُدركت عن طريق الحدْس، فمن خلال هذا الباب يستطيع في الواقع كل منا أن يرى الوجود ذاته في تمامه، أن يراه متبدياً على هيأة أخّاذة، هيأة الإرادة. فما هي هذه الإرادة؟

فهذا الاختيار الحر يتمثل في قدرة الإنسان على توجيه ذاته بما سيّان عنده بين أن يوجهها في ناحية أو أخرى. وفي القدرة بما لا فرق عنده بين أن يؤكد أن شيئاً يوجد ولا يمكنه أن يوجد، وبين أن يرفض ذلك. بيد أن العقل يؤكد أن ليس من قرار يُتخذ في لحظة من لحظات الزمن إلا وله باعث، كما ليس من ظاهرة إلا ولها سبب.

فنحن إذ ننسب إلى ذواتنا "الاختيار الحر" أو "حرية اللامبالاة" نكون كمن أضلَّهم اختراع ساذج، منبثق عن خيال مريض.

ولا يذهبنّ بنا الأمر إلى تحديد الإرادة كأنها قوة من القوى، إذ نحن لا نستطيع أن نُضفي على "القوة" أي معنى من المعاني إلا

بفضل ما لدينا من المعرفة عن إِرادتنا. فردَّ الإرادة إلى قوة من القوى لا يُعيننا على فهم طبيعتها.

فالإرادة هي النزوع، وهي الجهد المستمر المتصل الذي نحسّه في أعماقنا، وهذا النزوع يدفعنا إلى "إِرادة الحياة" دفعاً لا سبيل إلى مقاومته.

ولقد كان سبينوزا Spinoza على حق عندما قال إِن جوهر كل كائن يتألف من النزوع إلى الاستمرار في وجوده. فإِرادة الحياة هي الشيء الأكثر جوهرية في كياننا، فهي التي تسيطر على جميع وظائف هذين الشيئين اللذين لا يمكن فصلّ أحدهما عن الآخر، ألا وهما الروح والجسد، فعندما نأخذ وعياً بهما، نكون قد لمسنا أكثر جذور طبيعتنا عمقاً.

ها هو شوبنهاور يمزق غشاوة الحقيقة، فإِن من أخذ وعياً بإِرادته التي هي فيه، والتي هي هو، فإنه لا يتبين فقط ما هو مطلق في ذاته، وإنما يكون قد نفذ إلى المطلق المحض، أو المطلق العام. إِذ ليس هناك إِرادات عدة، وإِنما توجد إِرادة واحدة، هي الإرادة ذاتها

التي تكمن في أعماق كل ما هو موجود.

وإِن ما نراه يبرز في المكان، ويجري في الزمان، ليس، أبداً، سوى مظهر من مظاهر الإرادة. فالإرادة هي حقاً جوهرنا الأكثر تعبيراً عن داخليتنا. وهي كذلك جوهر كل حيوان وكل نبات، فهذه الحيوانات والنباتات متصلة كلها اتصال هوى، بهذه الوظائف التي تضفي عليها وعلى أنواعها صفة الدوام، بل أحسن من ذلك، إِنها هي الإرادة ذاتها التي تعبر عنها القوى الهائلة للطبيعة المادية، فالجاذبية والضوء والكهرباء، ما هي إِلا بعض وجوه هذه الإرادة، فالإرادة هي الكون الحقيقي، وليس العالم الذي ندركه في المكان والزمان، سوى صورة مشوهة عن هذه الإرادة، ومن ثم يعدِّد شوبنهاور خصائص هذه الإرادة التي هي الوجود ذاته.

فيرى أنه يكفي لكي نعرف بسهولة ما هي هذه الإرادة أن نجرّدها من كل خاصية لا يمكن أن يكون لها معنى، من حيث علاقتها بهذا الزمان وهذا المكان. وبهذه الشروط، شروط إمكانية

تحقق الوعي، التي تعبّر عنها بديهياتنا، والتي ليس لها قيمة إلا بالنسبة إلى عالم الظواهر، أما خارج هذا العالم فليست لها أية قيمة. فلنقل إِذن:

1) إن الإرادة ليست في جهة ما من الجهات، لأنه ينبغي كيما نكون في جهة ما من الجهات، أن تكون قائمة في المكان، والمكان ليس سوى مظهر من المظاهر.

2) الإرادة ليست عرضة للتطور، لأنه كيما تكون عرضة للتطور ينبغي أن يعتريها التغير مدى الزمن، فإِذا كان الزمان هو الإطار الذي تنتظم في حدوده الظواهر، فليس له خارج الوعي المتصور له أية حقيقة من الحقائق.

3) الإرادة وحدة، لأنه لا إِمكانية للكثرة إِلا في المكان، عن طريق تجاور العناصر، أو في الزمان عن طريق تتابعها. ولكن الزمان والمكان لا يتمتعان بالواقعية.

4) الإرادة لا سبب لها، لأنه إِذا كان لكل ظاهرة سبب، فالسببية لا وجود لها إِلا في عالم الظواهر والمظاهر فقط.

5) الإرادة لا هدف لها، لأن الهدف هو سبب غائي، ولا وجود للأسباب الغائية وللأسباب الفاعلة، خارج عالم الظواهر.

6) أخيراً ينبغي أن يقال عن الإرادة إنها حرة دون أن يكون لها، مع ذلك، أية صفة من صفات الاختيار الحر. وفي الواقع لا يمكن أعتبار أي شيء مسبباً إِلا إذا كان نتيجة إِما لسبب من الأسباب الفاعلة، أو الأسباب الغائية. فالإرادة في كل عمل من أعمالها الخاصة التي تحدث في المكان والزمان، لا تصدر، أبداً، إِلا عن سبب فاعل أو سبب غائي. ولكن إِذا نُظر إليها في حد ذاتها، خارج الزمان والمكان، لم يكن لها سبب ولا هدف.

فينبغي إِذن أن تسمى حرة، بكل ما في الحرية من معنى. فلنعرف إِذن، أن نتصور الإرادة. الإرادة هي الطاقة الروحية النازعة دوماً إلى المحافظة على الحياة، وعلى انتشارها، فهي لا بداية لها، ويخشى أن لا تكون لها نهاية. فهي ترغب في الوجود لأنها موجودة، وهي تريد لأنها مريدة، وإِن ما تريده تفعله، بحسب طبيعتها وجوهرها، بِنهَم شيطاني لا يعرف الكلال.

ولكن عندئذ، تُطرح مسألة تبعث على الانقباض الروحي، فهذه الإرادة الواحدة المتصفة بالثبات، ندركها نحن على هيأة عالم تسيطر عليه الكثرة والحركة. فكيف السبيل لتعليل هذا الإدراك؟ إِن شوبنهاور يعتقد أن لديه الجواب على ذلك، فإِن العالم الذي نتصوره بإِدراكنا يبدو لنا مؤلّفا من فرديات كثيرة تولد فتنمو ثم تموت. بيد أن هذه الفرديات كلها تمتُّ إلى عدد من النماذج، ولا ريب في أن الطبيعة تقدم لنا كمية محدودة من النماذج، ومهما كان عدد هذه النماذج كبيراً، فإِنه يبدو قليلاً بالنسبة إلى هذه الفرديات. وهكذا، فنحن نبصر في غابة من الغابات كثرة من الأشجار المفردة، غير أن هذه الأشجار هي مثالات لنماذج السنديان والدردار والسندر... إلخ، ونحن تقابلنا نفس الظاهرة إِذا وجهنا أنظارنا إلى عالم المعادن والحيوانات فعدد الأفراد كبير جداً، في حين أن عدد النماذج أقل من ذلك بكثير.

فإِذا سلمنا بهذا، فكيف نفسر بادئ ذي بدء وجود الأفراد الذين يمتّون إلى نفس النموذج؟ بهذه المناسبة، يستحضر شوبنهاور

صورة شعرية بديعة، فيقول: لنفترض أن بين أيدينا كأساً من البلور لها عدة حواف، ولنفترض أننا وضعنا خلف هذه الكأس شيئاً واحداً من الأشياء لا غير، فماذا يحدث؟ يحدث أننا ندرك كثرة من الأشياء حيث لا يوجد سوى شيء واحد. ألا ترى، في الواقع من الصور عدد ما للكأس من حواف؟ إِن ظاهرة من هذا النوع هي التي تفسر ما لدينا من تصورات عن الموجودات المفردة، وعن تغيراتها.

كذلك تنبت فوق الإرادة الواحدة كما لو كان هناك عملية تنامٍ كثرة من الرؤوس، ولكل رأس من هذه الرؤوس تصوراته الخاصة به، على أنه عندما تكون هذه الرؤوس رؤوساً إِنسانية، فإن التصورات التي ندركها (أي هذه الرؤوس الإنسانية)، تكون صوراً لانعكاسات هذا البلور المزدوج أي انعكاساً لفكرتي الزمان والمكان. وهنا يكمن مصدر ما لدينا من وهم عن كثرة الموجودات المفردة، فالمكان والزمان في الواقع يقومان بالنسبة لوعينا بنفس الدور الذي تقوم به حواف الكأس، فحيث لا يوجد سوى حقيقة

واحدة، تراهما يقدمان لنا مدركات لا تحصى عن موجودات متحركة، متباينة. فالموجودات المفردة كما كان يظن الهنود ليست سوى مظاهر عابرة، وهي لا تبدو لنا حقيقة إلا لأننا ندرك كل شيء من خلال غشاوة هذا الوهم، غشاوة هذا الخداع التي ألقاها الزمان والمكان على أعيننا.

على أن التفسير ما زال ناقصاً. فنحن لا نرى من خلال حواف الكأس، كثرة من الأشياء، إلا لأننا وضعنا شيئاً ما خلف هذه الكأس. أفلا يكون الأمر كذلك عندما ندرك من خلال الزمان والمكان مجموعة من الأفراد المتغيرة؟

إن لدى شوبنهاور، على ذلك أيضاً، جواباً جاهزاً. فهو يتذكر أفلاطون ونظريته في عالم المثل، وهو يقول لنا إن الإرادة تتموضع بصورة عفوية، إنها تتموضع بصورة عفوية بموجب هذه النماذج ذاتها، نماذج المعادن، ونماذج النباتات، ونماذج الحيوانات، ونماذج المخلوقات الإنسانية، والتي هي "إمكانيات خالدة".

إن هذه النماذج وهذه المثل هي التي ندركها من خلال جوانب

المكان والزمان، إِن وجود هذه النماذج هو الذي يفسر ما لدينا من الوهم بأننا إزاء عدد لا يحصى من الموجودات المفردة، إِن هذه النماذج تتصف بالثبات وتتسم بالخلود، ففي حين أن الموجودات المفردة تمر وتتلاشى، نرى أن النماذج تظل باقية، شأنها في ذلك شأن قوس قزح المتشكل في دفقة من الدفقات المائية، فبينما تختفي بلا انقطاع حبيبات الماء التي هي شرط تشكله، إِذا به هو يبقى مستمراً في الوجود. وهذا يؤدي بنا إلى هذه النتيجة الهامة التي عرف البراهمة أن يلاحظوها ويشيروا إليها، وهي التي عبّر عنها بهذه الصيغة السنسكريتية تعبيراً سامياً: "أنت هو هذا".

إن لدينا إِذن شعوراً بأننا موجودات مفردة، متمايزة تمام التمايز عن بقية الأفراد البشرية، ولدينا أيضاً شعور بأننا أشخاص مختلفون كل الاختلاف عن المخلوقات التي تمتُّ إلى عالم الحيوان وعالم النبات، وعالم الكائنات غير العضوية. وما كنا لنأخذ وعياً بهذا الشعور، لولا هذا النسيج من الوهم والخداع الذي يحركه "منشور" الزمان والمكان أمام أبصارنا.

ولنكرر ما قلناه سابقاً من أنه ليس هناك سوى الموجود الأوحد، ألا وهو الإرادة. فهذا الموجود ليس هو المطلق في ذاتنا فقط، وإنما هو أيضاً، المطلق في كل شيء. فمن حيث أنا موجود، لست، إِذن، ذاتي فقط، وإِنما أنا أيضاً سائر البشر سواي، وأنا جميع الحيوانات وجميع النباتات، بل أنا الطبيعة كلها.

ومهما يبدو الشيء الذي يُعرض لي متغايراً فبإِمكاني بل ينبغي لي أن أقول إزاءه "أنت تكون هذا الشيء"، لأن هذا الشيء هو الشيء الخالد، الثابت، وهو الموجود الأوحد.

وعلينا الآن أن نحس بموضوعات البرهمية القديمة، وينبغي تجديد التشابيه الرائعة التي ابتدعتها البرهمية للتعبير عن نفسها.

هنالك موجات تلامس سطح مياه المحيط، إنها تتوالد وتنمو، ثم تتساقط وتختفي، أمام البحر المحيط ذاته، فيبقى ثابتاً لا يتحرك. فعلى الرغم مما يحدث على سطحه من تموجات وتجاعيد، تراه يبقى محتفظاً بثباته الكامل التام.

فالإرادة هي كالمحيط في وحدته ودوامه، وليست الموجودات

المفردة بالنسبة إليه سوى خيالات ورؤى وهمية عابرة.

وإذن فلنعرف أخيراً أن نتصور مجمل الكون على هيأة تنين من التنانين الضخمة، يمور بالحياة ويرغب فيها. ولنشاهد هذا العملاق ذا الرؤوس المختلفة الأنواع التي لا يمكن حصرها، فإن كل رأس من هذه الرؤوس، يتأمل الكون من خلال الصور الخاصة به، التي هي شبيهة بما لدينا، نحن البشر، من صور عن الكون، عدد ما يوجد من الرؤوس. ولا ريب بأن هناك من التصورات، عدد ما يوجد من الرؤوس، ومن طرائف لمختلف المظاهر العابرة، كذلك، عدد ما يوجد من هذه الرؤوس.

بيد أن الإرادة التي تسعى للتموضع في "عالم المثل الأفلاطونية" تبقى مع ذلك، هي الحقيقة التي تكون مماثلة لذاتها، ومتصفة دوماً بالثبات، فهي كائنة، وهم مُريدة، ويخشى إذا لم يطرأ عليها أي طارئ أن تحيا وأن تريد الحياة إلى الأبد.

ها نحن الآن في الوضع الذي يمكننا أن نفهم هذه النظرة، وأن نصدر بشأنها الأحكام الصحيحة، وسنحاول أن نستخرج فيما

بعد، وأن نبرهن على ثلاث حقائق هامة، تتعلق بـــ..

1) بالصفة العادية والصفة المشؤومة للحياة.

2) بطبيعة الفن وبمعناه الرفيع.

3) بسمو بعض حالات الشعور وعادات السلوك.

فما هو، أولاً، هذا المشهد الذي يقدمه لنا مجرى الحياة العادي؟ أو بتعبير آخر مجرى الحياة الطبيعي؟ فحيث توجد الحياة نلاحظ الأشياء ذاتها، نلاحظ أن الذكاء خاضع لما في الإرادة من مقتضيات قاهرة رعناء.

لنتناول كائناً حياً واعياً، فماذا نلاحظ عليه؟ نلاحظ أنه يقدم لنا جميع الصفات الخاصة بفرد من الأفراد، وأن هذا الفرد يبدو لنا معقد التركيب. وهنا تعود بنا الذاكرة إلى حكاية لافونتين La Fontaine الكلاسيكية، حكاية الأعمى والمشلول. فالأعمى يملك ساقين متينتين، غير أنه لا يعرف كيف يتوجه ولا أين ينبغي أن يسير، والمشلول يملك عينين سليمتين، ولكنه عاجز عن تحريك نفسه وغير قادر على السير، فإذا حمل الأعمى المشلول على كتفيه صار في

مقدور هذا الأخير أن يتوجه بفضل ذكاء صاحبه وعينيه، وصار في مقدور المشلول أن يسير بفضل ما يقدمه له الأعمى من القوى الدافعة إلى الحركة، وهكذا فإن المشلول البصير، يظل في كل لحظة عرضة للانفصال عن الأعمى.

وهذا الوضع مماثل تماماً لوضع الإنسان الذي يملك الحياة من جهة، والذكاء من جهة أخرى. فالذكاء إذا صح التعبير منطبع على الحياة من غير أن يكون متحداً بها اتحاداً.

وإن تجربة فلورنس Flourence لتبرهن على ذلك مثلما تبرهن عليه ملاحظتنا للأطفال الصغار، وللعجّز، ولبعض المشوهين. فيمكن للذكاء أن يختفي ويغور دون أن تتلاشى معه الحياة، فالذكاء هو آلة من الآلات التي تساعد على صيانة الحياة والمحافظة عليها، شأنه في ذلك شأن الأرجل والسيقان بالنسبة إلى البصر، فالذكاء في البدء ليس شيئاً آخر سوى ذلك. لذلك أن في البدء خاضعاً خضوعاً تاماً لمقتضيات الإرادة، وهذه الإرادة التي تثيرها الغرائز تأمل من كل أعماقها أن يتحقق لها ما تنزع إليه، فهي في

جوهرها "إرادة حياة"، فالإنسان يصبو إلى المحافظة على كيانه، وإلى نمو هذا الكيان وتكامله، مهما كلف الأمر. وهو كذلك ليس أقل صبوة إلى التناسل وإلى الحرص على حياة أفراد النوع الذي ينتمي إليه وعلى تكاثره، حين تدفعه غرائزه التي هي فيه بمثابة رجع النوع.

وقد ابتدعت الطبيعة، لكي تثبت عزم الذكاء وتمكن فيه فكرة الواجب، وتجعله تابعاً لغاياتها، أنظمة عجيبة من الأوهام وضروب الخداعات. وهي تتلاعب خاصة باللذة والألم، بمهارة تذكرنا بمبدأ مكيافيل، فتريق الحبور على ما ينفّذ من الأعمال التي تساعد على صيانة الكائن وتناميه وتكامله، وتشيع الألم في الأعمال التي تضر بصيانة وجوده وتناميه.

وإنها لتنغمس في جو من اللذاذات العنيفة، تلك الحركات التي تحرص على تأمين التناسل وانتصار النوع. وهكذا يستمر النوع في الوجود، وينتعش على حساب الفرد، بأن تطلي الطبيعة بذراته بهاء الذهب.

ولنلاحظ بهذا الخصوص كل ما يحيط بعملية الحب الجنسي، من ملابسات طريفة.

إن شوبنهاور يؤكد لنا أن الفرد البشري يستمد صفاته المزاجية من أبيه وذكاءه من أمه، عن طريق الوراثة. فعندما يخيل للعناصر التناسلية لامرأة من النساء وللعناصر التناسلية لرجل من الرجال، أن هاتين الطائفتين من العناصر متممتان إحداهما للأخرى، فإنهما تدفعان هذا الرجل وهذه المرأة لأن يتحد كل منهما مع الآخر. فلا شيء وراء هذه الآداب وخلف هذه التجميلات التي زينا بها الحب، سوى هذا الشبق الغريزي الشرس.

ومن هنا جاء ما عند الذكر من الوهم عن جمال الأنثى ونعومتها وذكائها، وما عند الأنثى من الوهم عن قوة الرجل وعنف مزاجه، فالطبيعة حريصة على إبقاء هذا "التبلور" الذي أشار إليها ستندال Sthendal، المدة اللازمة لتحقيق التوالد.

وبعد أن يرضي النوع نهمه، يتوقف عمل الطبيعة في هذا الاتجاه، فلا يعود الذكر يرى في الأنثى سوى قبحها وضعف

عقلها، ولا تعود الأنثى ترى في الرجل سوى فظاظته وأنانيته. ولكن ماذا يهم الطبيعة وقد حققت غايتها ببقاء النوع؟

ها نحن الآن ندرك أن جوهر الإرادة، حينما تكون هناك إرادة، يكمن في أنها شيء لا تعرف الشبع.

فالرغبة، كما كتب شوبنهور (هي كل خيبة لم يُعترف بها بعد، كما أن الشبع هو كل خيبة تم الاعتراف بها). لقد كانت نظرة البوذيين صائبة عندما لاحظوا أن كل رغبة متأتية عن شعور بالنقص والحرمان، وإذن، عن شعور بالألم أيضاً. فالألم يبقى مستمراً ما دامت الرغبة مستمرة، والألم هو الذي يدفعنا إلى التهالك على كل ما يبدو أن بإمكانه أن يهدئه. ولكن ما إن تشبع رغبة من الرغبات حتى نتعرف على نوع آخر من الآلام، ألا وهو ألم الملال.

فالملال هو الشر المخيف الذي لا يمكننا الخلاص منه، إلا بفضل رغبات جديدة، ومن أجل أنواع جديدة من الرغبات. فالحياة من هذه الوجهة هي نوع من العقاب الشديد. وإن كلاً منا

يشبه إِكسيون Ixion الذي يدير دولابه، وسيسيف Sisyphe الذي يدير رحاه، والدينابيد Denaides الذين لا يكفون عن الاشتغال بتعبئة براميلهم الأسطورية، والذين تراهم لا يتوقفون عن تفريغها.

ومن هنا، جاء هذا الشقاء العام، فنحن نعمل، بلا توقف، للتخلص من الألم، ولكن جهودنا كلها لا تنتهي إلا عند نتيجة واحدة، ألا وهي تنوع الآلام.

فالألم هو الحياة نفسها، وهو وحده العنصر الإيجابي في حياتنا الوجدانية. أما اللذة والفرح فليسا سوى عنصرين سلبيين، وهما اللذان يكونان فترة الهدنة بين ألَمين.

فكيف استطاع ليبنتز Leibniz أن يدّعي أن كل شيء هو على أحسن ما يمكن أن يكون بين العوالم الممكنة؟ لقد كانت نظرة الهنود أصوب من نظرته. إِذ يبدو أن عالمنا هو أسوأ ما يكون بين العوالم الممكنة. فما كان يمكن أن يوجد عالم أسوأ منه. فالحياة قاسية، مشؤومة، بغيضة.

وليكن منا أن نتصور هذه المجموعة من الأفراد الأحياء الذين لا يستمرون في الحياة إلا لكي يفترس بعضهم بعضاً. وليكن منا أن نستدعي إلى ذاكرتنا صورة هذا العالم الغارق في الدماء حيث لا يمكن لفرد أن ينال من الخير إلا على حساب ما يصيب الآخر من شرور، ولنتذكر شريعة الغاب القاسية والمجازر التي تقوم على أبواب المدن، والبؤس الذي يغذيه طمع الأقوياء ونضال الضعفاء المستمر، هؤلاء الضعفاء الذين يعيشون في انقباض روحي بسبب تهديد الأقوياء لهم بالسحق.

إنه لمشهد قبيح! وما نظن أن جهنم تقوم في حياة غير هذه الحياة، فنحن كلنا غارقون في جهنم إلى الأبد .

وسنحاول الآن، بعد أن استنرنا بهذه الحقيقة، أن نفهم ما هو معنى الفن وما الذي يكسبه القيمة النادرة في حياتنا الإنسانية. ففي وسط هذه العاصفة التي تنقلنا من عذاب إلى عذاب، يبقى لنا هذا الأمل الوحيد، إِذ إنه يحدث لنا بين حين وآخر ما كان يمكن أن يحدث لـ سيسيف لو أن صخرته توقفت عن الحركة في إحدى

الساعات أو لو أن دولار إِكسيون Ixion كفّ عن الدوران، أو لو رأى الديناييد براميلهم قد امتلأت تمام الامتلاء، أي إنه يحدث لنا أن نتمتع بلحظة واحدة من الراحة والاستجمام.

يحدث لنا ذلك عندما نقف متأملين إزاء بعض الأشياء فيستولي الإعجاب على نفوسنا فجأة. وفي الواقع، أليس الإعجاب هو الشكل البدائي للنشوة الروحية؟ ثم أليست النشوة حسب ما يشير إليه اشتقاق الكلمة (بالفرنجية)، حالة من الحالات النفسية التي نكون فيها خارجين عن نفوسنا إذا صح هذا التعبير؟

فالإعجاب يحررنا إلى زمن ما، من مشاغلنا التي لا تعرف حداً، وهو الذي ينتزعنا إلى فترة ما من تيار رغباتنا الرعناء، وهو الذي يضعنا في حالة نحس فيها بارتياح لا يمكن التعبير عنه، وبفرح إِلهي غريب. فإِذا استسلمنا إلى التأمل الخالص نسينا أنفسنا، وعندئذ يكف ذكاؤنا إلى لحظة ما عن أن يكون في خدمة تلك الغرائز العنيفة، غرائز الحياة، وعندئذ يتحرر إلى لحظة من الزمن من سلطان إرادة الحياة. (وعندما نكون في حالة كهذه الحالة، ألا

يصبح لدينا سواء أكنا نتأمل غروب الشمس، في قصر من القصور، أم في سجن من السجون؟) .

إن ظاهرة كهذه تستحق أن يكشف التحليل عن أسبابها. ويرى شوبنهاور أنه ليحدث عندما نقف إِزاء شيء معين أن ندرك بالحدس إدراكاً قوياً النموذج الذي ينتمي اليه هذا الشيء، أو بتعبير آخر أن ندرك "المثال الأفلاطوني" الذي يكون هذا الشيء نسخة عنه، ناجحة أيما نجاح. فالحصان الجميل هو الحصان الذي نقرأ في أشكاله بوضوح، أكثر مما نقرأ في أشكال سواه، الخصائص المميزة للحصان الخالد.

وهذا السبب نفسه هو الذي يبدي جميلاً ما نتفق على تسميته بالسنديانة الجميلة، وبالمرأة الجميلة، وبالضفدع الجميل. ولهذا فإنه لما كانت هناك صفات نموذجية عامة لكل فرد من الأفراد، وصفات خاصة به في الوقت نفسه، فإِن فيه دائماً صفة الجمال. فكل شيء إذن، هو جميل إلى حد ما.

ولكن كم من الفرق بين الجمال الناقص لما هو عادي وغامض

ومبهم وبين الجمال التام لما يمثل النموذج بوضوح وتألق! فهذا هو السبب الحقيقي لاعجاباتنا أي لكل ما يدفعنا إلى التلفظ بكلمات "رائع، وجميل، وفنان، وخاص". فالإعجاب يستولي علينا ويتملكنا كلما تبدّى النموذج الخالد من خلال الموجود الفرد، وإِن سبب ذلك لعميق جداً لأننا لا نكون عندئذ أي فرد من الأفراد الذين يرون الأشياء وفقاً لنظرتهم الخاصة، وانما نكون "عين الوجود" إذا جاز هذا التعبير.

فعندما تتحرر العين من الزمان، إِن لم تكن من المكان، تستطيع أن تتأمل، بواسطتنا، إحدى هذه الأشكال الخالدة، في صفاتها ونقاوتها التي تتموضع فيها الإرادة.

فها إنه يمكن إِنشاء علم الجمال، أو على الأقل إنشاء علم لتقدير ما يهدف إليه الفن، ولما يكوّن جوهر الأصالة والعبقرية في الفن.

والطبيعة لا تقدم لنا من "الأفراد" الذين تثير هيأتهم النموذجية إِعجابنا، إِلا فيما ندر. لذلك كان الموضوع الخاص بالفن هو أن يسدّ

نواحي النقص في الطبيعة. وغاية الفن هي أن يسهل لعامة الناس الاتصال بهذه الفروقات الحدسية التي غالباً ما لا نستطيع تلمسها بدونه.

والفنان هو صلة الوصل بين الطبيعة التي يخاطبها بقوله: (هذا هو ما كنت تريدين أن تفعليه وفاتكِ فعله) وبين المشاهد الذي يقول: (إن بصرك شديد الضعف بحيث لا يستطيع أن يتلمس ما هو شائق حقاً في الوجود).

ولذلك ينبغي للفنون، من أي نوع كانت، أن تتقدم بهذا الهدف الأوحد ألا وهو: أن تكشف بوضوح عن الأشكال الخالدة التي لا تعتبر الأفراد سوى عيّنات باهتة عنها.

ومن أجل ذلك ينبغي أن تكون وظيفة الفن المعماري أن يبيّن بجلاء تام عن جوهر هذه القوى الهائلة الخالدة التي تسمى بالجاذبية، وبقدرة العناصر على المقاومة بفضل ما يضم من تراكيب بسيطة بعضها إلى بعض، وبما يقيم بينها من تعارض، مستوحياً في ذلك الأشكال الهندسية.

وإن أية زخرفات وتهاويل، هاهنا، كناية عن انحراف في الذوق.

كذلك ينبغي لفن تنسيق الحدائق، أن يكشف عن طبيعة الماهيات النموذجية للنباتات، بما يؤلف من تجميعات ومن متعارضات فيما بينها. كما ينبغي له أيضاً أن يبرز طبيعة الأضواء وسائلية المياه ورطوبة التربة، بما يبدعه من تنسيقات استمد أشكالها مما تعرضه أمامه الطبيعة.

أما النقش الذي، إما أن يستوحي صور الحيوان أو صور الإنسان فمهمته أن يكشف عن الأشكال الثابتة للأنواع الحيوانية والإنسانية، بالإضافة إلى الأوضاع التي تعبر عنها مشاعر الحيوان والإنسان وأهواؤهما.

كذلك الأمر بالنسبة إلى التلوين فإن له موضوعاً مماثلاً للفنون السابقة، وغايته أن يبرز طبيعة الألوان والظلال، باستغلاله لوسائله الخاصة.

أما فنون الشعر المختلفة فعليها أن تتجاوز هذه الغاية، إذ لا

ينبغي أن تقتصر على إبراز نماذج العالم الفيزيائي، وإنما عليها أن تخرج إلى وضح النهار أنواع الخصائص المزاجية وأنواع المشاعر والأهواء.

وسواء أكانت هذه الفنون الشعرية، غنائية، أم ملحمية، أم درامية، أم فن مغامرات، فإن عليها أن تفوز بتحقيق هذه الغاية.

أما الموسيقى، وهي أسمى الفنون وأرفعها، فلا ينبغي أن تقتصر في التعبير على إبداع تجسيدات عن الإرادة، تكون ظاهرة ظهوراً واضحاً للعيان، وإنما عليها أن تعبر عن الإرادة ذاتها بما فيها مطامحها الأشد صمماً والأقرب غريزية والأكثر عمقاً.

ونظراً لأن شوبنهاور يعد هذه الناحية هامة جداً، فإنه يشدد عليها كثيراً، فالعبقرية في الفن ليست بالتأكيد سوى هذه البراعة التي يتصف بها من يستطيع أن يتبين، دفعة واحدة عن طريق الحدس، الطابع النموذجي لما هو فردي، وأن يستخرجه من منجمه، وأن يكشف بوضوح متألق عن ماهيته، بما يستخدمه من الوسائل الأكثر بساطة، والأقل تعرجاً. وأكثر ما يكون الفن سمواً عندما

يكون أشد عناية بإبراز الخطوط الأساسية. فإِن أي تعقيد عقيم في الفنون، ينمّ عن أخطاء ذوقية لا يمكن أن تُغتفر.

ولذلك عندما نظر شوبنهاور إلى المرآة حسب تقديرنا لم يكن منه لكي يعطينا وصفاً عنها، إِلا أن سجل، من بين ملامحه الخاصة، تلك التي تعبر، في رأيه، عن عبقريته. وهذه الملامح هي: جبهة عريضة، وعينان صافيتان برّاقتان، وهيكل متين، أي في النهاية كل ما يرمز إلى تحرر الفكر بالنسبة إلى الإرادة.

وبعد أليس شوبنهاور هو الذي يدعونا وحده إلى أن نتأمل بعين صافية، مهما كان من شأن الظروف وما تنطوي عليه من تهديدات، في الماهيات العامة الخالدة التي تكمن في أعماق هذه التعقيدات العرضية حيث تتموضع الإرادة؟ إن ذلك لصفاء بليغ، فالعبقرية هي كالقمة البيضاء، وأن لها في صفائها ابتسامة في حالة الحزن، وحزناً في حالة الابتسام.

وها نحن الآن نصل إلى ما هو هام وأساسي. فإن التحليلات التي تسمح بإِطلاق حكم رزين على القيمة الحقيقية للفن، تكشف

كذلك عن نظرات قيمة حول تراتب مختلف مناحي السلوك الممكنة في حياة الإنسان. وإن الذين كتبوا في الأخلاق قبل شوبنهاور لم يفعلوا ذلك إِلا مدفوعين بدافع الدعاوة وحب الشهوة. وقد تمنوا جميعهم أن يُقنعوا قُرّاءهم بسمو نمط واحد من أنماط الحياة. وقد خُيّل لجميعهم أنه ما إن يقتنع قراءهم بما كتبوا، حتى يبدلوا أسلوب حياتهم ليعيشوا بعد ذلك عيشة يقوم العقل بتنظيمها.

إنها لسذاجة في نظر شوبنهاور، سذاجة وأي سذاجة، لأن "المزاج يتصف بالثبات"، فنحن لا نتعلم أن نريد، إذ ألم ينل كل منا، مرة واحدة، عن طريق الوراثة، مزاجه من أبويه؟ فكيف يستطيع أن يبدله؟

إن الأمثال لتحدّثنا هنا بالحق: (ما إن نحاول طرد ما هو فطري حتى يعود مهرولاً) ولا حيلة لنا في ذلك. فالشخص لا يفعل ما يفعله إِلا بتأثير مزاجه ووفقاً له، فأنى له أن يؤثر في هذا المزاج بالذات؟

وإِذا بدا أن حياة بعض الناس قد تبدلت أحياناً، فما هو إِلا تبدل ظاهري، لأنه لا يمكن أن يكون هذا التبدل حقيقياً. ولكن ينبغي أن لا نذهب في الاستنتاج إلى حد أن نعتبر الأخلاق شيئاً خالياً من الفائدة بل هناك مجال:

1) لإقامة لائحة بصنوف السلوك التي يمكن للإنسان أن يتبعها في حياته، والتي يسلكها في الواقع، على ضوء ما تعلمنا إِياه.

2) لنتفحّص ما هو، من بينها، مُنافياً للعقل، وما هو الذي يمكن أن نطلق عليه صفة العقلانية، نظراً لأن هذا العدد من صنوف السلوك يسترشد بهدى نظرة واضحة أو شعور غامض بالحقيقة، وإحساس غريزي ولكنه صحيح. ولنتقبل ذلك، فلا ينبغي للأخلاق أن تتجه إلى جانب الحياة العملي، وإنما عليها ككل العلوم أن تنصرف إلى البحث عن الحقائق النظرية، وأن من ينتظر منها شيئاً غير ذلك، يكون في وضع يقدم فيه برهاناً عن فكر صبياني. ولننتبه إلى ما يحتوي عليه كتاب "العالم من حيث هو إرادة وتصور" من ناحية، ثم كتاب "أسس الأخلاق"

من ناحية أخرى، فعندما نأخذ علماً بنصوص الكتابين، فإننا عندئذ نتبين هذه الملاحظة.

هناك خمس كيفيات للسلوك الإنساني حسب ما يرى شوبنهاور. وهذه الكيفيات هي:

1) الفظاظة.

2) الأنانية.

مكتبة
t.me/t_pdf

3) العدالة.

4) الإحسان.

5) الزهد.

فالفظاظة التي يمكن عد السادية من أقصى أشكالها، تجد ارتياحاً في مشاهدة مظاهر آلام الغير، وهي تجهد، فيما بعد، لتولد في نفوس الآخرين هذه الآلام ذاتها التي تكون مصدر متعة بالنسبة إليها. فمن جملة أشكال الفظاظة، فعل الطفل الذي يؤذي فراشة أو خنفساء، ومن بينها كذلك مداورات المرائي الذي يوقع فيما بين الناس بعدما كانوا يعيشون في سلام، وشعور من يتلذذ بتعذيب

الآخرين ويرتاح لبكائهم ويستمتع بإِراقة الدم.

أما الأنانية فتختلف عن الفظاظة وشعارها ه : "كل شيء لي" هو لي للحفاظ على كياني ولاستمرار نموي ولزيادة قدرتي، وللإكثار من لذاتي، وإن كان ذلك على حساب غيري من الناس وحساب كل كائن حي من طبيعته أن يتألم، فالأناني لا يرتاح إِذن لإثارة الألم، خاصة في نفوس الآخرين، ولا أن يكون هذا الألم مصدر متعة له. ولكن وساوس هذا الألم لا تثير نفسه أبداً، ويكاد يكون عدد الأنانيين عدد ما في الكون من أحياء. فالأنانية التي هي عظيمة عظم الكون، لا تعرف تبكيت الضمير، فالأناني النموذجي، كما قال شوبنهاور على سبيل المثال تقريباً، لا يتردد في قتل أي إِنسان من أجل طلي جزمته بشحم الميت.

أما العدالة، فهي شيء مغاير لما تقدم، والرجل العادل هو الذي استولى عليه الاهتمام بعدم إيذاء أي إنسان. فشعار العدالة إِذن هو: "لا تُنزل الأذى بإنسان"، وإذن فالسلوك وفقاً للعدالة يقتضي من الإنسان أن يتنازل، كذلك، عن بعض مطامحه، وعن

أهوائه الهدامة، وعما تنطوي عليه نفسه من إرادة سيطرة ومغالبة. فالرجل العادل يؤدب نفسه بنفسه، ويكبح جماحها ويلزمها احترام الحياة والحرية، واحترام كرامة الآخرين، بشرط أن يبادل الآخرون احترام الغير لكرامتهم باحترام مماثل. فإذا فُقد تبادل الاحترام بين الطرفين المتعاملين كان من العدل عند ذلك إِنزال العقاب بمن استخف بكرامة الطرف الآخر، لحمله على الالتزام والاحترام.

أما الإحسان، فهو أيضاً شيء آخر وشعاره يكمّل شعار العدالة ويتجاوزه، فبينما يتلخص شعار العدالة بهذه الجملة "لا تنزل الأذى بإنسان" إذا بالإحسان يطرح هذا الشعار "لا يكفي أن تتجنب إيذاء الغير، وإنما عليك أن تقدم إليه المعونة بكل الوسائل". فالرجل المُحسِن إذن يتفوق على الرجل العادل في فن السيطرة على النفس وتسخيرها لغايات الغير. فهو لا يتوقف عند حد احترام الآخرين فقط، وإنما هو يحاول أن يؤمّن للغير أسمى حالات الصفاء والحبور، وإنه في أبعد الحالات ليضحّي بنفسه. فهو لا يتنازل فقط عما هو فائض عن حاجاته، وإنما هو يتنازل كذلك لخير

الآخرين على أقل ضرورياته أو أكثرها.

أما الإحسان فهو على نوعين: إحسان مادي يتمثل في المساعدات الحياتية، وإحسان معنوي أو روحي، وهو أحياناً أصعب من الآخر وأقوى مفعولاً، إذ يتطلب أحياناً من التضحيات أكبرها وأكثرها استمراراً.

بقي هناك نمط أخير في تحديد سلوك الحياة وهو أكثر الأنماط ندرة، ألا وهو الذي يتبناه الزُّهّاد لأنفسهم، ومنهم الزاهد البوذي، وزاهد العصور القديمة، والزاهد المسيحي.

وميزة كل زاهد أن يتنازل من أجل تطهير ذاته عن إرادة الحياة. ولكن الزاهد لا يقدم على قتل نفسه، فالانتحار شيء منافٍ للعقل لأنه إذا أزال واحداً من الشهود على وجود الشرور، فإنه لا يزيل هذه الشرور. والزاهد هو الذي ينقص من مقومات عيشه إلى أقصى حد، فهو يرفض الدخول في المعترك مع الأحياء الآخرين، من أجل فرض إرادته في الحياة وقدرته. يرفض كل شيء، وخاصة إشباع غريزة التناسل عنده، لكي لا يخلف ذرية من البائسين

المتألمين. وهو ينقص من غذائه الشخصي إلى حد أنه لا يعود يعيش إلا من تبرعات المحسنين الضئيلة. ويستمر في الوجود بأن يحيا دونما اهتمام بأي شيء، حياة متباطئة. ويستسلم للظروف مثل بيرون Pyrrbon ويجمد نفسه فوق عمود من الأعمدة، شأن المتجهد العابد، فيذبل كما تذبل المومياء، ويتيه في التأمل مثلما يتيه "الفقير"، وعن الحياة يموت، وهو في قيد الحياة ذاتها.

وليس يوجد خارج هذه الأنماط الخمسة ما يستحق الذكر.

ونحن نستطيع ملاحظة ذلك تواً. فإن اختيار أحد أنماط السلوك الثلاثة الأخيرة أو سواها ليرجع إلى أسباب يختلف بعضها عن بعض اختلافاً كبيراً، كما أن قيمة كل منها لتختلف أعمق الاختلاف عن قيمة الآخر.

وفي الواقع لتأمل هؤلاء الذين يقومون بأعمال العدالة والإحسان والزهد. فكم يوجد من بينهم مَن دَعَتْه إلى اختيار سلوكه أسباب تافهة لا يمكن التصريح بها! وكم من الناس من لا يثبت في حدود العدالة إلا بسبب الخوف من حامي القانون أو

الخوف من المشنقة أو جهنم! وكم منهم من يظهرون أنفسهم بمظهر المحسنين من أجل اكتساب شهرة في الفضيلة أو استدرار نفع من المنافع! وكم من بينهم من لا يتصنع الزهد إلا لإثارة الدهشة في نفوس البشر ومن أجل الحصول على ذلك المجد الزائف، مجد تحدُّث الناس عنهم!. مكتبة سر من قرأ

لكن لا ريب بأن هناك، لحسن الحظ، أقواماً يقومون بأعمال العدالة والإحسان والزهد، لأسباب مختلفة عما ذكرنا.

لقد خُيّل إلى "كانت" أن بإمكاننا أن نعمل بدافع الواجب المحض، وذهب في ادعائه إلى أنه لا وجود للأخلاق خارج تلك الحالة. ولكن هذا النمط من السلوك يستحيل علينا، وإن نظرية "كانت" حول هذا الموضوع هي من النظريات التي تليق "بمتصنع مجرد من سلامة الحسن".

وإن ما يدعى بأنه عمل محقَّق بدافع الواجب لا يصدر دائماً في الحقيقة إلا عن أنانية مزهوة. ولكن لا ريب بأن في الحياة الوجدانية لبعض الأشخاص معيناً زاخراً بالمشاعر النبيلة، ينبغي أن لا يُغفل

عنها. وقد أعدتنا الصورة التي جُبلنا عليها لأن نشعر عن طريق التعاطف بآلام الغير، كما لو كنا رجعاً لهذه الآلام، فنحن لذلك نتألم مع المتألمين ونبكي مع الباكين.

ولذلك نلاحظ في مزاج الأفراد الذين يتأثرون حقاً ميلاً ظاهراً إلى الشفقة. فمن كانوا يتأثرون بهذه المشاعر، فإنهم يتحرون العدالة في أعمالهم، لأن سومهم الآخرين العذاب، يثير الاضطراب والانقباض في نفوسهم، فإذا أحسّوا حتى طبيعتهم الجسدية بتلك الآلام المادية والروحية التي تعذب الأحياء الآخرين فإنهم ليذهبون عندئذ في تصرفاتهم إلى حد الإحسان، وإذا انقبضت أفئدتهم بسبب خاطر الألم الكوني، اعتصموا بالزهد إلى حد أنهم يأبون على أنفسهم أن تكون من العناصر المساهمة فيه، بل إنهم يفضلون أن ينسحبوا بذواتهم من معترك الأنانيات وإنهم ليمهدون بتصميمهم على قطع النسل، لزوال عالم لا يمكن أن يؤمَّل منه شيء. ففناء هذا العالم هو الذي يقدّر لجميع الشرور أن تزول.

وأغلب الأشخاص إِما أناس قساة وإِما أنانيون. ثم أن طبيعة

القساة والأنانيين تحملهم على أن يعاملوا سواهم من المخلوقات كما لو كان هؤلاء غرباء، ويختلفون عنهم اختلافاً كبيراً، وبذلك يبرهنون على مدى جهلهم وبعدهم عن تحسس الحقيقة الميتافيزيقية، فإذا كانت تصرفاتهم كذلك فلأنهم لم يقدروا أن يتبينوا جوهر المماثلة العميقة بين جميع الموجودات، ولأنهم لا يملكون أي إدراك غريزياً كان أم ذهنياً، عن "أن تكون هذا الشيء" الذي أشرنا إلى صوابه، وإلى مفهومه العميق.

وإن الفلسفة لتبرهن على أن القاسي والأناني هما أبعد الناس عما ينبغي أن يكونا عليه. فهما مسخان من اللامفهومية، ونتاجان فاشلان من نتاج الوهم المشؤوم.

فإِذا تأملنا الآن حالة العادلين والمحسنين والزهاد، لاحظنا أنهم جميعاً يعاملون سواهم من الناس سواء أكان عدد هؤلاء الناس قليلاً أم كثيراً، كما لو كانوا يعاملون أنفسهم هم. ولكن الرجل العادل لا يعامل الآخرين هذه المعاملة، إِلا ضمن حدود ضيقة، لأنه لا يتجاوز نطاق الاحترام. أما الرجل المحسن فيتخطى

هذه الحدود نظراً لأنه لا يتردد في التضحية، مهما كان شأنها، في سبيل أمثاله من الناس.

أما الرجل الزاهد، فهو الوحيد الذي ينقذ ما تراه المعرفة العميقة بالحقيقة، من الواجب أن تأمر به جميع الناس، وهو الذي في الواقع تأخذه وحده الشفقة لا على الآلام الإنسانية فقط، وإنما على الألم العام أيضاً، ألم الأمس، وألم الغد، وألم اليوم، وهو وحده الذي يرفض إرادة الحياة رفضاً باتاً لكي يتجنب المساهمة في هذا الألم، وهو وحده الذي استطاع بفضل ذكائه أن يتحرر تحرراً كاملاً من عبودية الإرادة، فسلوك الزاهد من الوجهة الميتافيزيقية يفوق سلوك الرجل المحسن، كما أن سلوك الرجل المحسن يفوق سلوك الرجل العادل.

ولكن هذا ليس كل شيء لأن أسباب تصرفات هؤلاء الرجال: العادل والمحسن والزاهد، يجب أن تدخل في حساب تقديرنا، ونظرتنا التقويمية.

أجل، لقد كان "كانت" على حق: فالظهور بمظهر العادل

والمحسن والزاهد، خوفاً من عقاب أرضي أو سماوي، هو الدليل على اعتبار الشخصية الذاتية، لا محبة الغير، الأساس في تنظيم السلوك الإنساني.

كذلك هو شأن الذين يضعون الكرامة، ورغبة الرضى الأخلاقي و الخوف من تبكيت الضمير، هاديات سلوكهم هم، وإنهم ليتصرفون، كذلك، بدافع الأنانية والاهتمام بالذات. فلا تتوقف الأنانية إلا حيث تبدأ الشفقة. فإن مَن مسّتهم الشفقة، إذن، هم وحدهم الذين يكونون عادلين وفضلاء وزهاداً على الحقيقة، أي إنه لا يكون هناك إنسان عادل وفاضل وزاهد على الحقيقة إلا إذا كان يحس الألم العام، ألم النباتات، وألم الحيوانات، وألم البشر. لا يكون إِنساناً عادلاً وفاضلاً وزاهداً إلا من أحس كل ذلك إِحساساً عميقاً كي يستطيع أن يلعن كل ما من شأنه إما أن يزيده فيه أو أن يجعله يستمر في الوجود، هذا عدا أنه ينبغي أن يمنعه عن نفسه.

فالإنسان الذي يسلك هذا السلوك هو "مَن ثقب غشاوة

المايا"، ومن لم يعد ضحية خداع هذا الوهم الذي يجعلنا نعتقد بوجود كثرة من الأشخاص، منفصلين ومختلفين بعضهم عن بعض، وهو من اعتزم أن يتخلى عن إرادة الحياة، هذه الإرادة التي تحمله على معاركة الآخرين من أجل المحافظة على حياته الشخصية، وهو من يعامل الناس معاملة أشخاص مغايرين لذاته، وهو من ينظر بعين ساخرة، حذرة، اضطراب الأشياء المثير للضحك، وهو من يجد في النيرفانا Nirwana البوذية هذه الطمأنينة الأبدية التي هي الخير الوحيد الممكن بالنسبة للإنسان.

فإذا فاتك امتلاك عالم من العوالم فينبغي لك أن لا تتفجع فليس هذا بالذي يُذكر، وإذا استطعت أن تمتلك أحد العوالم فينبغي أن لا تبتهج فليس ذلك أيضاً بالذي يذكر. فالآلام والبهجات كلها زائلة، كما أنه ليس بالشيء الذي يذكر مرور من يمر في العالم، وإن الحقيقة لتكمن كلها هاهنا، وقد استطاع حكماء الهند أن يكتشفوها منذ أقدم العصور، أما الغرب فقلّما عرفها، وها هو شوبنهاور يكشفها الآن.

تلك هي الأفكار الأساسية التي منها يتكون النباء المركزي لفلسفة شوبنهاور، بيد أنه يُخشى أن وقفنا عند هذا الحد، أن لا نأخذ سوى فكرة ناقصة عن غنى هذه الفلسفة وعن طابعها الحي.

إن شوبنهاور هو من الرجال الذين يغرمون بالجوانب المتممة المكملة للبناء الفلسفي. فمؤلف "العالم من حيث هو إرادة وتصور" مكون مبدئياً من أربعة كتب، غير أن هناك مجلدين للتوضيح، يرافقان هذه الكتب الأربع، وهما يوسعان حجم المؤلف إلى ثلاثة أضعافه. لذلك لم يلقَ شوبنهاور النجاح إبان حياته إلا لأنه نشر هذه التوضيحات على هوامش مؤلفاته الكبرى. فهذه الكتابات هي مجموعة من المحاولات التي يصادف في أكثرها انتقادات لاذعة وهي ذات أسلوب مشرق سهل.

وإِن جوانب التسلية والطرافة في هذه الكتابات هي التي دعت بالفضوليين للاطلاع على الكتب الباقية، وإِننا لنجد ها هنا أفكاراً وعبارات تنسجم مع تلك التي سبق لنا أن ذكرناها، ولكنها اصطبغت بألوان مختلفة، بما أكتسبته من أفكار زادت في تفصيلها.

وسنكتفي ببعض الأمثلة النموذجية، ولنسجل، أولاً، ثورة نفس شوبنهاور التي كتب عنها في عدد كبير من النصوص، ووصفه لما يمكن تسميته بأحقاد شوبنهاور، فإن كثيراً من هذه النصوص تتكشف عن أفكار هيسترية حقاً.

ولنذكر من جملة هذه الأفكار الهيسترية غضبه المشحون باللعنات، الذي صبّه على أساتذة الفلسفة عامة، وعلى فيشته Fichte، وهيجل Hegel و شليرمخر Schleirmacher خاصة.

فهو لم يغفر لهم ما أحرزوه من نجاح، خاصة، وأنه لم يتمكن من أن يرتفع إلى أعلى من منصب مُعيد، وفي برلين كان يحاضر، رغم فصاحته وبلاغته أمام مقاعد فارغة، فهو لم ينَل أي نجاح في تدريسه.

وإن سخطه عليهم لكبير خصوصاً وإنهم لم يكونوا في رأيه سوى "خدام للدين وللنظام القائم" ولأن أكثر ما كانوا يهتمون به أن يبدو عليهم مظهر من يمنح تجسيدات للمأثورات التقليدية عن طريق المغالطات والتعبير الغامض.

ومن بين هذه الأفكار الهيسترية، أيضاً، هذا الهياج الحاد الذي ثار في نفسه ضد أكاديمية كونبهاغ التي رغب في أن يكسب شرف تقديمه إليها هذه الرسالة: "أساس الأخلاق" المقابلة لرسالته في الحرية التي أحرز عليها نجاحاً كبيراً، فقد أبى أن يتوج هذه الرسالة: "أساس الأخلاق" باعتبارات عليها مسحة من الاحتشام والحقر. فما إن يفكر بهذه الجمعية، جمعية "العمال المفسدين" حتى ينفجر بالسخرية والغضب.

وإنه لينفجر بالسخرية، كذلك، عندما يتكلم عن اللحية، وعن الأشخاص الذين يتركون لحاهم تسترسل، وكذلك، عندما يتكلم عن اليهود الذين ينسب إلى أجسامهم وأعمالهم رائحة خاصة ونتانة تتصاعد من الخلقة والخلق في آن واحد، وهذه الرائحة هي التي تُفصح عن اليهودية.

وإنه لينفجر بالسخرية، أيضاً، عندما يتكلم عن النساء عامة، ولكن، بصورة خاصة عن المرأة البورجوازية الميسورة، عن هذه "السيدة" أو هذا الكائن الذي لا يمكن تحمله، والذي لا يفكر

بسوى إبداع ما هو جميل، والذي لا يوجد أي شيء في دماغه. فالمرأة في رأيه هي الجنس الذي ينتمي إلى المنطقة الثانية من مناطق النوع البشري، وهي أبعد من أن تستحق الحب والاحترام والتقدير. وإن كل شيء ليبرهن على ذلك، وخاصة تجربة شوبنهاور الشخصية عن أمه، التي قال بصددها: "إن للنساء شعوراً طويلة وأفكاراً قصيرة".

وإن "محاولات" شوبنهاور لتغصّ بهذه البضاعة من الأحكام القاسية المغالية المتطرفة، ولكنها لحسن الحظ تحتوي على شيء آخر غير تأكيدات السخط هذه، فهي في كل لحظة تفرض نفسها على القارئ بما فيها من حيوية وظرف وذكاء، وذلك بصورة خاصة حال هذه الرسالة القصيرة التي تحمل عنوان: "آراء حول الحكمة في الحياة" وفيها يتناول شوبنهاور بالتحليل، بأسلوب لاذع، نظرية هامة حول ما يجدر بالإنسان القيام به من أفعال لكي يكون في أقل حالات البؤس إمكاناً، إن لم يكن في أتم حالات السعادة، وكيف يمكن لشوبنهاور أن ينسى هنا، نصائح أكثر المتشائمين حُلْكَةً

وسواداً، ونصائح بعض من أعلنوا بكل فجاجة أن الإنسان لا يمكنه أن يبلغ السعادة؟

فقد أعلن شوبنهاور أن وجود السعادة لا يتوقف إلا على ثلاثة أشياء:

1) ما نحن نملكه.
2) ما هو الشيء الذي يمثله وجودنا في هذا العالم.
3) ما هي طبيعتنا.

فإن ما في حوزتنا، كما كان يقول أخلاقيو العصور القديمة، هو ثروتنا وممتلكاتنا وأرزاقنا. وإن أغلب الناس ليظنون أن معين السعادة الأوحد والحقيقي يكمن في هذه الأملاك، ولذلك فهم لا يفكرون إلا بالملكية، وإنهم ليتفانون في زيادة عدد ممتلكاتهم وفي صيانتها. فيا لها من فكرة خاطئة!

أجل، ينبغي للإنسان، بالتأكيد، احتياز حد أدنى من الملكية لكي يكون في ظروف حياتية مقبولة، بيد أن هذا الحد الأدنى يمكن أن يكون كافياً. فأي سعادة يمكن للإنسان مهما كان غنياً أن

يأمل بها إذا كان ممن يأكل جسمه السرطان، وكان ممن يغرقه سلوك امرأته وأولاده في اضطراب نفسي متواصل، وكان ممن يشاهد انهيار ما يحب وما كان يحب؟

كلا، إن الثروة ليست هي التي تصنع السعادة، فخيال الإنسان هو الذي أبدع هذه الحكاية، حكاية قميص الرجل السعيد.

فهذه الحكاية ليست مجرد هوى من أهواء النفس، وإنما هي تعبير عن أكثر الحقائق التي لا تقبل الجدال. إذ يمكن للإنسان أن يكون سعيداً من غير قميص، وبائساً وإن كانت خزائنه ملأى بالثياب.

وكذلك ينبغي أن لا ننتظر السعادة من "المكانة التي نحن عليها في هذا العالم" إذ يمكن لإنسان أن تذيع له شهرة عظيمة في مكان ما من العالم أو في العالم كله، وأن يكون، مع ذلك، فريسة للقلق والهم، وبالعكس فإنه لا يمكن لإنسان مغمور ومجهول تمام الجهل أن يحيا بسلام أكثر الحيوانات بهجة واتزاناً.

وإن مطمح الإنسان بأن يكسب شهرة وينال تقدير الجماهير

لهو اطلاقاً من أكثر المطامح جنوناً وأدعاها إلى الخيبة. فهذا المطمح يلقي بالإنسان الذي يملكه إلى أقدام الجماهير، ولا أمل في إرضاء الجماهير، إلا بالنزول عند أذواقها. ولكن ما قيمة أذواق الكتل البشرية؟ فلنذكر أنفسنا بهذا الشيء، ألا وهو: أن فيليمون Phliémon، وبوسيس Baucis كانا سعيدين إلى حد ما، بينما نيرون Néron لم يكن سعيداً أبداً، بل كان بسبب إرضائه الجماهير، أتعس الناس على الإطلاق.

فسبب سعادتنا الرئيسية لا يكمن في ما نملكه، ولا في احترام الغير لنا، وإنما يقوم في "طبيعتنا نحن".

وهناك، قبل كل شيء، فضيلة لا يمكن تقدير قيمتها، ألا وهي السرور. وإن كثيراً من الناس لتصاغ استجاباتهم أمام أي ظرف من الظروف، في قوالب من الكآبة المؤلمة، وإن قليلاً منهم من يكون عنده استعداد معاكس لذلك. أما هؤلاء فإنهم يرون في كل شيء مبرراً للضحك وللتفكه وللغناء وللترفيه عن النفس. وإن من يملكون هذا المزاج يتمتعون بحظ نادر من بين سائر الحظوظ،

وهم مدينون بقسم كبير من ذلك الحظ النادر لجودة صحتهم. فسلامة العافية تقوم على تحويل كل المشاعر إلى حالة ابتهاج، بدلاً من التساقط في غمرات الهموم. لذلك ينبغي للإنسان الذي يملك منذ ولادته مزاجاً متزناً، أن يعنى عناية فائقة بصحته، فلا يعكر صفوها بأي نوع من أنواع الإفراط، فالاجهاد المادي والاجهاد النفسي كلاهما مضر بصحة الإنسان. وإن شوبنهاور ليدعو كل من هو حريص على سعادة نفسه، أن يقوم باعتناءات منظّمة مستمرة من مثل: الحمامات الباردة، والتمارين الدورية، والاقتصاد المنتظم في الشهوات. وأن يوجه عنايته الخاصة إلى أعضاء جسمه الدقيقة القيمة كالعينين والأذنين، ولكن سلامة البدن هي شيء قليل، إذ ينبغي أيضاً لتأمين السعادة شيئان اثنان.

ينبغي للإنسان قبل كل شيء أن يتجنب أن يعامل نفسه كما لو كان أبله، وأن يكون خجلاً بنفسه. ونحن لا ننجح في ذلك إلا إذا كان لدينا وعي، بأننا جربنا، في كل ظرف من الظروف، جميع الممكنات التي تساعد في تبصيرنا بالسلوك الذي يجدر بنا اتباعه،

كما أن علينا أن نعمل جهد المستطاع .

وينبغي، بعد ذلك خاصة، أن نتحكم بأهوائنا، لأن النزوات هي التي تجر التعاسة إلى نفوسنا، وخصوصاً من هذه النزوات، تلك التي تكون عنيفة، وتلاقي صدى. أفلا يكون لدينا منها، نزوات تتصف بهذه الصفات المشؤومة؟

ولنتعلم، بعد ذلك أن نضع حداً لرغباتنا، لنتعود أن لا نتمنى ما لا يمكن أن يكون متناسباً مع وضعنا الخاص. "فالقناعة تجلب السعادة" وإن الادعاءات المضحكة، والشراهات المتأججة، هي التي تولد الاضطراب واليأس في النفوس. ومن الطبيعي أن ينبغي لنا أن نتعلم جعل رغباتنا موافقة للأشياء، لأننا عندما نتعلم ذلك، نقدر أن نجعل الأشياء موافقة لرغباتنا، وإن تقبُّل المصير دون تأفُّف، ليبعد الإنسان عن أكبر ينابيع البؤس البشري.

إن شوبنهاور يعرف أن كل ذلك قد قيل فيما مضى وأن أبيقور، خاصة، قد عبّر عنه تعبيراً قوياً، وأن ليس هناك من استطاع مثله أن يُعرِّف طبيعة السعادة، ومدى علاقتها بالوضع الإنساني.

فهو يُعتبر أستاذ الأساتذة، في نظر الذين يبحثون عن حياة أكثر ما تكون بُعداً عن البؤس، لا عن سعادة لا يمكن التعبير عنها. وهي أشبه ما تكون بحلم ساذج لا يمكن أن يتحقق.

إنها لصفحات خالدة، وينبغي أن تستولي على انتباه كل من يهتم بالأخلاق وبعلم السعادة، وكم، هناك، من الفصول المعزية المسلية المثيرة العميقة، ولنتذكر هذا الحوار حول الدين وكيف كان الجدل فيه يترجح بين وجهتي نظر المؤيدين والمعارضين. فكان المعارضون يسوقون الأدلة التي يُستشَفّ منها ذم الدين، والمؤيدون يسوقون الأدلة التي يُستشَفّ منها امتداحه .

أما شوبنهاور، الذي كان قاسياً في حكمه على جميع المعتقدات الدينية، عامة، باستثناء البوذية، فقد انتهى إلى الاستنتاج بأن الدين، لما كان يتسم بالخطأ والكذب فهو بالتأكيد شر من الشرور، شأنه في ذلك شأن الخطأ والكذب. ولكن عندما ننظر إلى نوع الحياة ومختلف القوى التي يجابه الدين بها الشر والتعازي التي يتقدم بها إلى من يؤمنون به، فإننا عندئذ نرى فيه شراً من نوع خاص، بل شراً لابد منه.

ولنتذكر تلك الأحكام العنيفة التي أطلقها شوبنهاور على الشعوب التي قُدّر له أن يتعرّف عليها. فهو يبدو لنا هنا بمظهر المتهجّم المتحيّز تحيزاً فظاً. فهو يصب جامّ غضبه وحقده على الناس جميعاً، وينزل لعنته على هؤلاء الألمان الذين لم يعرفوا أن يتذوقوا إنتاجه الرفيع. وقد كتب: "إنني أعلن هنا، وقد شعرتُ بدنوّ أجلي، أن الشعب الألماني هو أغلظ الشعوب التي أعرفها، وأشدها بلاهة، وإنني لأحمرّ حياء وخجلاً، لكوني أنتسب إليه".

وإنه لا ينسى من لعنته الشعب الفرنسي الذي عرفه تمام المعرفة. فقد كتب عنه: "إن القردة هي لجميع شعوب العالم. أما أوروبا فلها الفرنسيون".

أما الإيطالي، فهو ليس في نظره على الدوام سوى أدنى من لا شيء، ولذلك فهو مستعد على الدوام أن يقوم بكل عمل دون أن تخامر نفسه الوساوس.

وأما الشعب الذي يفضله شوبنهاور على سواه فهو بحق الشعب الإنكليزي، فهو يتكلم لغة هذا الشعب ويعرف أن يقرأ

صحفه، وهو معجب ببرودة مزاج أفراده، هذا المزاج الذي لا يعرف الانفعال. وهذا ليس بالأمر الغريب، فالإنسان في أكثر الأحيان يحب عند الآخرين الصفات التي تنقصه، ولنتذكر أخيراً هذه الصفات التي يشير فيها شوبنهاور إلى محاسن مختلف الأساليب ومساوئها. فهو يحكم بذكاء رائع على الأساليب التي يقوم بعضها على اللفّ والدوران، والتي منها القيّمة، ومنها المعقدة، ومنها الغامضة، وإن لديه عن كل منها صورة، وإِن له عليها نقداً.

فمن هؤلاء الكتّاب من يبدو كأنه يضع على وجهه قفازاً، ومنهم من يتراءى كأنه يحرك تقاطيع وجهه، ومنهم من يظهر وكأنه عصفور من العصافير التي تقفز من فَنَن إلى آخر. فكأن بعض هؤلاء الكتّاب فتيات متبرجات، وكأن بعضهم الآخر قد خضّب نفسه بما أسماه فولتير بالغاليماسيس Galimatias البسيطة أو المزدوجة.

وينتهي كل ذلك، إلى هذه الصيغة الأخاذة: "الأسلوب الصحيح هو الأسلوب الطاهر". وبتعبير آخر هو أسلوب الكاتب

الذي يعرف بوضوح تام ما يريد أن يقوله عن علم وبحيوية متأججة، أي بأقصى درجات الحيوية والنظام والوضوح. والاستقامة هنا هي شيء من الأشياء النادرة. وإذا كان هناك من الكتب ما هو ممتع كل المتعة، لأن أصحابها يدعون فيها إلى مشاهدة ظواهر طبيعية أو تاريخية، فهي من أجل ذلك لا تستحق أن تقع في عالم النسيان غير أن قليلاً منها ما يستحق أن يسمى كتباً ذات قيمة فنية رائعة. فقد كان ينبغي لكثير منها أن لا يُكتب.

وعلينا أن لا ننسى أن شوبنهاور هو ممن يمكن أن يؤخذ برأيهم، تماماً، فيما يتعلق بهذه النقاط الأخيرة. ولنا أن نظن ما نريد في نظرته الرومانطيقية المليئة بالغرائب، ولكن لا يمكننا أن ننكر عليه صفاته الرائعة، ككاتب وكفنان.

وأخيراً لنعرف كيف ننهي الدراسة.

إذا شئنا أن نبحث عن غنى الفكر عند أحد الفلاسفة، وعن تنوع وجهات النظر، وعن قوة الايحاءات، وعن روعة التعابير، وعن جمال القول، فلا ريب في أننا واجدون متعة نادرة عند قراءة

شوبنهاور، وبإمكاننا كذلك أن نحصل منه على فائدة كبرى. فلم يستطع أي مفكر، ولو كان من الطراز الأول، أن يملك هذه الصفات بأتم مما ملكها شوبنهاور، وإنه يعرف ذلك، ولاشك، ولكنه لا يجد حرجاً في الإتيان على ذكره. إذ من المستحيل على عملاق من العمالقة أن لا يشعر بعلو هامته، عندما يختال بين عامة الأحياء. كما أن من المستحيل على رجل عبقري أن لا يلاحظ كذلك سمو فكره عندما يتحاور مع أغلب الناس وجميعهم من متوسطي الذكاء. "فليس هناك غير الصعاليك مَن هم متواضعون". ولذلك فإن شوبنهاور يعتبر أن عليه أن لا يكون متواضعاً.

بيد أنه إذا أردنا أن نبحث عند أحد الفلاسفة عن فكر كثير الشكوك والوسواس، يحرص على أن لا يقول شيئاً أكثر مما نعرف، ويلاحظ أننا نجهل ما لا نعرفه في الواقع، ويرى أننا لا نؤمن بشيء إلا إذا كان مدعوماً بدوافع احتمالية أو بأسباب أخلاقية، فلسنا بواجدين ذلك عند شوبنهاور.

هناك في الواقع خاصتان ظاهرتان في نفس شوبنهاور:

1) حرية الفكر، إذ إنه يقبل دونما حياء، كل ما يطرق فكره أو يلذّ هواه.

2) أزدراء خاص بما يعده الفلاسفة الكبار عامة، في المرتبة الأولى من مجموع المسائل التي يهتمون بها. ونعني بذلك البراهين على ما يوردونه من آراء.

فنحن نلاحظ هاتين الخاصتين عند شوبنهاور أينما كان وبالأخص في النقطة الحاسمة من فلسفته. فبعدما اعتقد "كانت" أنه قرّر أن المكان والزمان هما الشكلان أو الإطاران الضروريان للإحساس البشري، وأن لتحقق الوعي شروطاً لا يمكن للإنسان أن يتحلل منها، استنتج من ذلك، بصورة جد منطقية أن الحقيقة الميتافيزيقية أو "الشيء في ذاته" "Nouméne" هو شيء مجهول، بالنسبة إلينا، وسيبقى دائماً، شيئاً لا يمكن لإدراكنا أن يصل إليه. فنحن في الواقع لا يمكننا أن ندرك أي شيء في نظر "كانت" إلا من خلال ذلك الجو المحض إِنساني الذي يحيط بنا.

ولما كان شوبنهاور قد ارتضى المبادئ ذاتها التي تتعلق بهذه

النقطة، فقد كان عليه، كما يُتخيل، أن يصل إلى النتائج ذاتها، غير أنه تهرب من هذه الحتمية الظاهرة، وأعلن أن التجربة الباطنة تقدم لنا انكشافاً مباشراً عن المطلق، بأن تدلنا على الإرادة.

لعل الفكرة ليست بالشيء الذي لا يمكن تأييده بالبراهين، ولكنها تحتاج احتياجاً كبيراً إلى الدليل القاطع. إذ هل تستطيع التجربة الباطنة، بكل تأكيد، أن تتحلل من العوائق التي يشير إليها "كانت"؟ فهذه على الأقل هي مسألة من المسائل. إن شوبنهاور لا يجهل ذلك ولكنه لا يتوقف عند هذا الأمر اليسير. إنه ليعرف تمام المعرفة ما تتم عنه فعلته هذه من غفلة، وقلة تبصّر، ولكنه يقترف هذه الغفلة بكل جرأة.

لنستمع إليه يكتب بالحرف الواحد، بعد موافقته لـ "كانت" بأن التجربة الخارجية لا يمكنها أن تقدم إلينا شيئاً آخر سوى الظواهر: (إن هناك، فيما يتعلق بمعرفتنا لوجودنا الباطني، أختلافاً بين "الوجود في ذاته" الخاص بموضوع هذه المعرفة، وبين إدراك هذا الوجود في ذات العارف. غير أن هذه المعرفة قد تحررت من

الشكلين اللازمين للمعرفة الخارجية، أي من شكل المكان وشكل السببية التي تلعب دور الوسيط بالنسبة إلى كل حدس حسّي. وأما الذي يظل موجوداً فهو شكل الزمان وهذه العلاقة القائمة بين من يعرف وبين ما هو موضوع المعرفة. ففي هذا الوعي الباطني، يخلع عنه الشيء في ذاته، بلا ريب، عدداً كبيراً من غشاواته، ولكنه لا يتبدى عارياً تماماً، ومجرداً من كل لباس).

ويتبع ذلك الإقرار التالي: (إن التجربة الباطنة ترينا، فقط، الظاهرة التي يبدو فيها الشيء في ذاته مجرداً من أكبر عدد ممكن من الغشاوات).

إننا لننتظر أن نرى شوبنهاور، بعد هذه الفصول، يعتصم بالحيطة ويُدخل التشكك على توكيداته الميتافيزيقية، ولكنه يتكلم تماماً، كما لو لم يكن قد أبدى هذه الملاحظة، وإنه ليتخطى برجلين ملتصقتين، هذه الصعوبة التي تضايقه، وإنه ليعلن على الرغبة من "كانت" أن التجربة الباطنة تدرك المطلق في الإرادة، ولا يحاول أن يرى أن عليه أن يأتي بتوكيدات على ذلك.

نحن نلاحظ على كلامه ذلك، خلوّه من البراهين، عندئذ يحاول أن يفسر لنا ما لدينا من التصور عن هذه الكثرة المتغيرة من الموجودات المفردة، في حين أن الإرادة هي شيء واحد ثابت، فهو يقول لنا إِن الإرادة تتموضع وفقاً لهذه الأشكال التي هي "المثل الأفلاطونية". ليكن ذلك، غير أنه كان ينبغي له أن يبين لنا كيف يحدث هذا التموضع حقيقة، وما هي عملية هذا التموضع. ولكن شوبنهاور لا يقول لنا شيئاً حول هاتين المسألتين.

فهل يمكننا، لكي نتخيل الكيفية التي يتشكل بموجبها ما لدينا من صور عن الأشخاص، أن نكتفي بسرد هذا التشبيه، تشبيه "الكأس ذات الجوانب"؟ إن هذه الصورة رائعة بالتأكيد، شأنها في ذلك شأن كثير من الصور التي ابتدعها شوبنهاور، ولكن هل هي شيء آخر غير تشبيه رائع؟ فهو هنا أيضاً لا يأتي بأي برهان، ولا يعطي أي توضيحات.

إن فيلسوفاً يتسم بفكر من هذا القبيل، يكون دائماً، عرضة لخطر الأخطاء. ومن هنا أتت، بلا ريب، هذه النظريات الاعتباطية

التي تنمّ عن فكر شوبنهاور المغامر. ثم ما رأي القارئ بصفة الثبات التي يمنحها للمزاج والتي استخرج منها شوبنهاور نتائج على جانب كبير من الغرابة واللا معقولية؟ وما رأيه بنظرية الوراثة، التي تجعل مزاجنا يستمد أصله من أبينا، ونجعل ذكاءنا يستمد أصله من أمّنا؟ فكم هناك من المشاهدات التي تعارض هذا التوكيد الأخير. وما رأيه بنظرية الحب التي يُطلب منها أن تفسر كل شيء، دون أن يُلاحظ، إطلاقاً، هذا الميل الذي يشعر به عنصر الذكورة نحو عنصر الأنوثة؟ ما رأيه بهذين العنصرين اللذين يصبوان إلى أن يكمّل أحدهما الآخر؟ ثم ما رأيه بهذه المقارنات والتشابيه التي يوردها، كيفما اتفق، وبهذه المبالغات القاسية، وبهذه الأحكام الجنونية التي يرسلها إرسالاً؟

كلا! ليس لشوبنهاور أية صفة من صفات الفيلسوف المنهاجي، المتزن، الحذر الذي توحي حكمته بالثقة. بل إنه لإنسان حالم غاضب دون أن تكون هناك أسباب موجبة للغضب، فهو يمتاز بظرافة الفكر، وباتقاد العواطف، وبكونه جد مثير وجد عنيف. فهو كما

كان يسميه رفاقه حسب شهادة د. كفينر D. Gwinner "عشتروت الراعد" ثم إنه صديق الانفراقات المثيرة والصيغ الأخّاذة.

وهو يقول للعالم: "هذا هو رسمك"، وهو يصدر حكمه على العالم، من خلال الصورة التي رسمها عنه. ولكن هل يشبه هذا الرسم حقيقة العالم؟ إنه يكفيه أن يخلع على العالم الصور القاسية والأحكام المرة.

لقد كانت الرومانطيقية شاعرية ومتشائمة، وكان بالإمكان أن يلتقي بعضهم ببعض كلٌّ من لورد بيرون Lord Byron وليوباردي Leopardi وشوبنهاور في فنيسيا Venise، حيث جعلتهم المصادفة يعيشون بضعة أيام، دون أن يتم التعارف فيما بينهم. فهم ذوو أرواح من معدن واحد، إنهم هم الثلاثة قد سكّنوا آلامهم الخاصة بهم، وعبروا عن آلام جميع الأحياء، إنهم جميعاً وجهوا صفعات إلى الكون، وقد تمنوا جميعهم زواله. فهل فعلوا ذلك لأنهم كرهوا الحياة، أم لأنها بادلتهم الخيبة، بشدة حبّهم إياها؟

النتاج

عندما أعدَّ شوبنهاور مقدمة الطبعة الكاملة لمؤلفاته، ألحَّ بشدة على ضرورة تدقيق نصوص النسخة الثانية، التي كان قد أقرّها بصورة نهائية، إذ قال: (لتحل اللعنة على من يدخل، عن علم وقصد، بعض التبديل على نسخة مقبلة، سواء تناول هذا التبديل عبارة من العبارات، أم كلمة من الكلمات، أم علامة استفهام، أم فاصلة من الفواصل). وكان مُقدّراً أن يكون العنوان العام لهذه الطبعة الكاملة: "ما ليس له شأن كبير" Non Multa. وهكذا نرى أن نتاج شوبنهاور ليس من النتاجات الضخمة، فقد جُمعت في أربعة مجلدات .

وهنا لابد من الإشارة إلى أنه يقتضي لمعرفة شوبنهاور تمام

المعرفة تتبُّع التطورات والتبديلات والزيادات التي أدخلها على أفكاره في الطبعات المتتابعة التي ظهرت إبان حياته.

وسنشير، نحن، إلى الطبعات المختلفة بالنسبة إلى كل مؤلف من المؤلفات.

فقد ظهرت الطبعة من كتاب "الجذر الرباعي لمبدأ السبب الكافي" عام 1813، والطبعة الثانية عام 1847.

أما الطبعة الأولى من كتاب "في الحياة والألوان" فقد ظهرت عام 1816، والطبعة الثانية عام 1854.

وظهرت الطبعة الأولى من كتاب "العالم من حيث هو إرادة وتصور" عام 1818، أما الطبعة الثانية فقد ظهرت عام 1844، والطبعة الثالثة عام 1859. في حين أن الطبعة الرابعة، الحاوية على التصحيحات والحواشي التي أدخلها شوبنهاور على نسخة تتخللها الأوراق البيضاء من الطبعة الثالثة، قد ظهرت عام 1873.

وفي عام 1830 ظهرت الترجمة اللاتينية من كتاب "في النظر

والألوان". أما كتاب "الإرادة في الطبيعة" فقد ظهرت طبعته الأولى عام 1836، والطبعة الثانية عام 1854. وفي عام 1841 ظهرت الطبعة الأولى من رسالة: "في المسألتين الأساسيتين لعلم الأخلاق"، ورسالة في "حرية الإرادة الإنسانية"، التي توّجتها الجمعية الملكية للعلوم في دونتهاين من أعمال النرويج. ورسالة "في أساس علم الأخلاق" التي لم تتوجها الجمعية الملكية الدانمركية للعلوم في كوبنهاغن. أما الطبعة الثانية لهذه الرسائل فقد ظهرت عام 1860.

وفي عام 1851 ظهرت "إضافات ورسائل العهد القديم".

أما "فرونستادت" Frauenzdat الذي كان من أخلص تلاميذ شوبنهاور فقد نشر بين عامي 1873 و 1874 المؤلفات الكاملة في ستة مجلدات. وفي عام 1890 قدم كريسنباخ Griesenbach الطبعة التامة للنتاج كله وأضاف إليها عام 1892 والنسخ التي لم تكن قد نُشرت بعد. وفي عام 1894 أضاف إليها المحاورات والرسائل.

تكاد تكون كل مؤلفات شوبنهاور مترجمة إلى اللغة الفرنسية، وأحياناً تحت عناوين مختلفة عن العناوين الأصلية، وهذه هي بعض الترجمات: كتاب "في الجذر الرباعي لمبدأ السبب الكافي" De la quadruple raeine du principe de raison suffisante وهو ترجمة Gantacuzéne وترجمة جيبلين Gibelin.

وكتاب "العالم من حيث هو إرادة ومن حيث هو تصور" Le Monde comme volonte et comme représentation وهو ترجمة كنتاكوزين وترجمة بيردو Bordeau وباستيان Bastian.

وكتاب "أمثولات في الحكمة" (Aphorismes sur la sagease) وهو جزء من إضافات ورسائل العهد القديم، وهو ترجمة كنتاكوزين. وكتاب "محاولة في الاختيار الحر" Essai sur le libre arbiter وهو ترجمة س. ريناخ S. Reinach .

وكتاب "إضافات ورسائل العهد القديم" وهو ترجمة ديتريش Dietrich، ويقع في ثمانية مجلدات، ويحتوي على فصول في تاريخ الفلسفة: فلسفة ما قبل سقراط وسقراط وأفلاطون

وأرسطو والروافيون. والأفلاطونيون المحدثون والريبيون: سكوت scot، إريجيان Erigene. السكلائيون Scolastique، وبيكون دي فيرولام Bacom De Verolam. ونظرات جديدة في فلسفة "كانت" ثم ملاحظات على "فلسفتي" أي "فلسفة شوبنهاور". وفي الفلسفة الجامعية. ومحاولات في التبديات، وأمثولات في الحكمة إلخ ...

المقتطفات

جذر مبدأ السبب الكافي[1]

يُستخلص من اللمحة التي مرّ ذكرها في الفصل السابق كنتيجة عامة، استعمالان اثنان لمبدأ السبب الكافي، أحدهما يتصل بالأحكام التي ينبغي بالضرورة كيما تكون صحيحة أن يكون لها دائماً سبب من الأسباب. وثانيهما يتعلق باستحالات الأشياء الواقعية، التي ينبغي بالضرورة، أن تكون لها علّة من العلل. ونحن لم نعمل على إبراز هذه النتيجة، إلا مؤخراً جداً، فقط.

---

(1) من كتاب "في الجذر الرباعي لمبدأ السبب الكافي" ترجمة جييلين (فرن) .(Vrin)

فنحن نلاحظ أن مبدأ السبب الكافي يسمح في كلتا الحالتين بطرح السؤال التالي: لماذا؟ فهذا السؤال هو الصفة الجوهرية لمبدأ السبب الكافي. ولكن، تُرى هل تنحصر جميع الحالات التي يؤذن لنا فيها بأن نسأل: لماذا. هل تنحصر جميعها في هاتين العلاقتين الاثنتين؟

فعندما أسأل: لماذا كانت أضلاع هذا المثلث متساوية؟ فإن الجواب يكون هو التالي: لأن الزوايا الثلاثة هي متساوية. فهل تساوي الزوايا هو سبب تساوي الأضلاع؟ كلا، فليس في الأمر استحالات أبداً، وإذن، ليس هناك معلول ينبغي أن يكون له بالضرورة علة من العلل. فهل هذا السبب هو مبدأ معرفة فقط؟

كلا. لأن تساوي الزوايا ليس هو الدليل على تساوي الأضلاع فقط، وليس هو سبب حكم من الأحكام، لا غير: فنحن لا نستطيع بأي حال من الأحوال أن نفهم كيف أنه لابد، طالما أن الزوايا متساوية، من أن تكون الأضلاع متساوية بالضرورة، أيضاً. لأن مفهوم تساوي الزوايا لا يتضمن مفهوم تساوي الأضلاع.

فليس هناك، إذن، أية علاقة بين مفهومين من المفاهيم أو بين حكمين من الأحكام، وإنما تقوم العلاقة بين الأضلاع والزوايا. فتساوي الزوايا ليس علة معرفة تساوي الأضلاع، بالضرروة المباشرة. بل إن تساوي الزوايا ليس علة معرفة تساوي الأضلاع إلا عن طريق غير مباشرة. إذ إنه هو العلة لكيفية الوجود، وكيفية الوجود هنا هي تساوي الأضلاع. فيما أن الزوايا متساوية، ينبغي أن تكون الأضلاع متساوية.

إذن فهناك علاقة ضرورية بين الزوايا والأضلاع، ولكن ليس هناك، بالضرورة، علاقة ضرورة بين حكمين من الأحكام. أو عندما أسأل أيضاً لماذا infecta facta, il est vrai mais jumais facta infecta poseunt.

إذن فلماذا يذهب الماضي من غير رجعة، ولماذا يكون المستقبل محقق الحدوث؟ إنه لا يمكن أن يُبرهَن على هذا الشيء أيضاً، بصورة محض منطقية بواسطة مجرد مفاهيم. والأمر ليس على الأكثر، أمر سببية، لأن السببية لا تتحكم إلا بالحوادث التي تنتظم

في الزمان وليس بالزمان ذاته. وإن اللحظة الحاضرة لا تُغيّب اللحظة المنصرمة في لجّة هذا الماضي الذي لا قاع له، ولا تلاشيها إلى الأبد بفضل السببية، وإنما تلاشيها مباشرة بسبب وجودها بالذات، هذا الوجود الذي كان انبثاقه، مما لا يمكن، مع ذلك، دفعه ومنعه.

ولا يمكن أن يُفهم ذلك، ولا أن يصبح واضحاً بفضل مجرد المفاهيم، وإنما نحن ندركه بصورة مباشرة وحدسية، تماماً مثلما ندرك الفرق بين اليمين والشمال، وبما يتعلق بهما، من أن القفاز الأيسر لا يوافق اليد اليمنى.

وبما أن جميع الحالات، التي تكون تطبيقاً لمبدأ السبب الكافي، لا يمكن ردها إلى مبدأ ونتيجة منطقيين، والى علة ومعلول، فإنه ينبغي لكي نقوم بتصنيف هذه الحالات أن لا يكون علينا أن نستجيب لقانون تحديد الأجناس.

فإن قانون التجانس يضطرنا إلى أن نفترض أن هذه الحالات ليست متنوعة إلى ما لا نهاية له، وإنما ينبغي بالضرورة ردّها إلى

بضعة أجناس، وقبل أن نقوم بهذا التصنيف إذن نرى من الضروري أن نحدد ما هو الشيء الخاص بمبدأ السبب الكافي، أي ما هي الصفة المشتركة بين جميع الحالات، لأنه ينبغي تحديد مفهوم النوع قبل تحديد مفاهيم الأجناس.

فالوعي يتمثل في المعرفة كإحساس ظاهري وباطني، وهذا الباطني هو كنية عن عملية "تقبّل وانفعال" أو يتمثل كتفكير وكمَلَكة إدراك، فهو ينحل إلى ذات وموضوع، ولا يمكن أن يحتوي على شيء غير ذلك، ولا فرق بين أن يكون الشيء موضوعاً بالنسبة إلى الذات، وبين أن يكون تصوراً، إذ إن الموضوع والتصور هما شيء واحد. فجميع تصوراتنا هي موضوعات للذات، وجميع موضوعات الذات هي تصوّرات لنا. ويبدو أنه توجد بين تصوراتنا علاقة تخضع لقيمة من القيم أو لمعيار من المعايير، ولكن بالنسبة إلى الصورة القابلة للتحديد تحديداً سابقاً على التجربة، لا يمكن لأي شيء مفرد، كذلك، ولا لأي شيء منفصل تمام الانفصال أن يصبح موضوعاً لذاتنا. وهذه العلاقة هي التي يعبّر

عنها بمبدأ السبب الكافي، في عموميته.

ومع أنه يمكن لهذه العلاقة، كما هو ملاحظة مما سبق أن قلناه حتى الآن، إن تقبل صوراً متعددة، وفقاً للاختلاف النوعي الموجود بين الأشياء، بحيث تتغير صيغة مبدأ السبب الكافي، وفقاً لتسمية هذه الصور، إلا أن هذه الصيغة تبقى على الأقل محتفظة، دائماً، بالعنصر المشترك لجميع هذه الصور. هذا العنصر المشترك، الذي لا يكون مبدأ السبب الكافي إلا تعبيره العام المجرد.

فالعلاقات التي تكوّن أساس ملكة الإدراك والتي ينبغي إبرازها فيما بعد بشكل واضح تؤلف إِذن ما أسميته بجذر مبدأ السبب الكافي، ويمكن لهذه العلاقات أن تنحل، إذا ما نظرنا إليها عن قرب، ومن خلال قوانين التجانس وتعدد الأجناس يمكن لهذه العلاقات إذن أن تنحل إلى أجناس محدودة مختلفة كل الاختلافات بعضها عن بعض. كما يمكن لعددها أن ينحل إلى أربعة أجناس، إذا ما نظمنا الأمر بموجب الأصناف الأربعة التي ينحل اليها كل ما يمكن أن يصبح موضوعاً بالنسبة إلينا، وبالتالي،

كل ما منه تتألف تصوراتنا. وسنعرض لهذه الأصناف وسنتناولها بالدراسة في الفصول الأربعة التالية، وسنرى أن مبدأ السبب الكافي سيأخذ في كل مرة، صورة مغايرة وفقاً لكل صنف من هذه الأصناف الأربعة، ولكنه سيكشف دائماً عن ذاته بفضل هذه الصفة الواحدة المنبثقة عن الجذر المشار إليه، هذه الصفة التي وضعت صيغتها فيما تقدم من النصوص.

حاجة الإنسانية إلى الميتافيزيقا[1]

ليس هناك، باستثناء الإنسان، من يدهش لوجوده الخاص، فالوجود أمر جد طبيعي بالنسبة للجميع، بحيث لا يوجد أن ينتبه إليه أقل انتباه، وحكمة الطبيعة لا تحسن الافصاح إلا عن طريق البصر الهادئ للحيوان، لأن الإدراك والإرادة لم ينفصلا بعد عنده تماماً بحيث تصبح إحداهما موضوع دهشة بالنسبة للآخر.

ويمكن مقارنة ما عند الحيوان من اتحاد وثيق بين الإرادة والإدراك، بما عند النبات من صلة وثيقة ووحدة لا انفصال لها بين الغصن والجذع من جهة، وبينهما وبين الطبيعة التي يخرجان منها من جهة أخرى.

---

(1) "العالم من حيث هو إرادة، ومن حيث هو تصور" ترجمة بيردو (المطابع الباريسية) Presses Universitaires

فالغصن يشارك في هذه المعرفة الشاملة معرفة الأم الكونية (الطبيعة) دون أن يعرف عن هذه المشاركة أكثر مما تعرفه هي.

فما هو إلا مؤخراً حتى راحت ماهية الطبيعة الصميمية أو إرادة الحياة تنمو بكل قوتها وبكل بهجتها، وهي في طريقها إلى التموضع خلال مملكتي الوجود اللاشعوري، ومن ثم خلال السلسلة الطويلة العريضة، سلسلة الحيوانات، إلى أن انتهت في تموضعها عند ظهور العقل، أي عند الإنسان، حيث استيقظت لأول مرة على التفكير.

إنها تُعجب من نتاجاتها الخاصة، وتسائل نفسها عما يمكن أن تكون ذاتها هي، وإن دهشتها لتكون أكثر جدية عندما تقترب لأول مرة من عتبة الموت بوعي تام. وإزاء قصر كل حياة من الحيوات، يصير لديها إلى وضوح متزايد، عدم الجدوى من كل جهد.

ومن هذا التفكير وهذه الدهشة تنشأ الحاجة إلى الميتافيزيقا، التي هي خاصة بالإنسان وحده، فالإنسان هو حيوان ميتافيزيقي.

ولا ريب بأنه عندما يأخذ وعيه بالاستيقاظ شيئاً فشيئاً، يتخيل أنه قد أصبح مهيأ للإدراك من غير أن يبذل أي جهد، ولكن ظنه هذا لا يلبث أن يتلاشى، إذ ما إن تغيب بداية التفكير، حتى تتولد الدهشة، التي هي إذا صح التعبير، أم الميتافيزيقا.

فلا يملك التفكير الفلسفي إلا من كان باستطاعته أن يُدهش إزاء الحوادث الاعتيادية وإزاء الأشياء اليومية، وإلا من كان يضع موضع البحث والدراسة، كل ما هو أكثر عمومية وأكثر أُلفة. بينما لا تتولد دهشة العالم إلا إزاء الظواهر النادرة والظواهر المتخيرة، ولا تنحصر مهمته إلا في إرجاع كل ظاهرة مجهولة إلى ظاهرة معلومة. فكلما كان الإنسان قليل الذكاء، كانت الحياة قليلة الأسرار بالنسبة إليه. وعندئذ يبدو له كل شيء حاملاً في طيه تفسير هذين الاستفهامين: كيف ولماذا؟

وهذا آت من أن فكره ظل مخلصاً لاتجاهه الأصيل، ومن أنه كناية عن خزان للدوافع والنوازع، تتصرف به الإرادة كما تشاء.

أفلا يكون بعيداً، وهو المتصل بالكون والطبيعة أوثق اتصال،

حتى لكأنه جزء متمم لأجزائها، عن أن يجرِّد نفسه، إذا صح هذا التعبير، عن مجموعة الأشياء، لكي يضعها فيما بعد في قبالة الكون، ولكي ينظر إلى ذاته نظرة موضوعية، كما لو كان بالإمكان أن يُوجد ولو للحظة من الزمن على الأقل في ذاته ومن أجل ذاته.

أما الدهشة الفلسفية التي تتولد من الشعور بالثنائية فهي على العكس من ذلك، تفترض في الإنسان درجة رفيعة من الذكاء، وإن كان الذكاء ليس هو الشرط الأوحد لهذه الدهشة، وإن كانت معرفة ما يتصل بالكون من مسائل، والتجارب مع شقاء الحياة وآلامها، هما اللذان يعطيان، بلا ريب، هذه الدفعة المولدة للتفكير الفلسفي، ولكل تفكير ميتافيزيقي للكون.

فلو كانت حياتنا تمتد إلى ما لا نهاية لها من الزمن، ولو كانت خالية من الآلام، ما كان ليحدث لإنسان أن يتساءل هذا السؤال: لماذا كان الكون موجوداً؟ ولماذا كانت له على وجه الدقة هذه الطبيعة الخاصة؟ بل لكان كل شيء يُفهم من تلقاء ذاته.

ولذلك، نرى أن ما لدى الناس من اهتمام قوي بالنظم

الفلسفية وبالعقائد الدينية، يرجع إلى الاعتقاد بوجود حياة أخرى بعد الموت. صحيح أنه يبدو على الأديان أنها تعتبر وجود آلهتها هو الشيء الأساسي، فهي تدافع عن هذا الوجود بكثير من الحماسة، ولكنها لا تفعل ذلك في الحقيقة إلا لأنها ربطت بين وجود الآلهة، وبين الاعتقاد بالخلود، ولأنها تنظر إلى الخلود كشيء لا يمكن فصله عن الآلهة.

فالخلود في الحقيقة، هو موضوع اهتمام الأديان الأكبر. فلو كان بالإمكان توكيد الخلود، بغير واسطة الأديان، لضعفت هذه الحماسة الجميلة نحو الآلهة، ولو كان بالإمكان البرهنة على استحالة الخلود استحالة مطلقة، لقام شعور اللامبالاة بالآلهة، مقام هذه الحماسة الجميلة، فأنّى لإنسان أن يهتم بوجود الآلهة، إذا فقد الأمل بالتعرّف إليهم عن قرب، بل إن الإنسان ليذهب في ذلك إلى أقصى حد، أي إلى نفي كل ما يتصل بإمكان تأثيرهم على حوادث الحياة الحالية. ولو كان بإمكان الإنسان أن يغامر في البرهنة على أن الخلود، مثلاً، لا يتناسب مع الآلهة، لأن الخلود

يفترض أن يكون للموجود نقطة بداية، لسارعت الأديان إلى التضحية بالآلهة في سبيل الخلود، ولامتلأ هذا الإنسان، عندئذ، حماسة نحو الإلحاد، ولهذا السبب لم تستطع النظم المادية الخالصة، ولا النزعة الريبية المطلقة، أن تترك في النفوس أي أثر عميق دائم.

وإن المعابد والكنائس والهياكل والجوامع المنتشرة في كل البلاد، والقائمة منذ أزمنة مديدة، لتشهد بجلالها وعظمتها، على حاجة الإنسان الميتافيزيقية، هذه الحاجة التي، مهما كان من قوتها ورسوخها، فإنها تأتي في الأهمية، بعد الحاجة الفيزيائية تواً، ومما لا ريب فيه أن المفكر الذي يمتاز بالهجاء الساخر، يستطيع أن يقول إن هذه الحاجة هي جد متواضعة، وإنه هو يكتفي منها بقدر يسير، فهو في أغلب الأحيان يستسلم إلى التسلية بالحكايات المضحكة والأقاصيص التي تعبّر عن ذوق رديء. فهذه الحكايات والأقاصيص، إذا بدأ بتعليمها للإنسان منذ سن مبكرة، فإِنها تصبح تفسيرات مرضية لوجوده، ودعائم لحياته الأخلاقية.

ولذلك نشاهد عند الأسلاف، برهمانيين من نوع ريش

Richis، وهذه النظريات السوبرمانية، تقريباً، التي تركزت فيما بعد في: Aupanishads des Vedas وبالمقابل لم نفتقر أبداً إلى أناس حاولوا جهدهم أن يكسبوا رزقهم من هذه الحاجة الميتافيزيقية بالذات. فإذا بهم يستغلونها أقصى ما يقدرون عليه من الاستغلال. وبالامكان أن نلتقي عند جميع الشعوب، بأشخاص استطاعوا أن يحتكروا هذه الحاجة الميتافيزيقية، وهؤلاء هم رجال الكهنوت.

وكان ينبغي لرجال الكهنوت هؤلاء، لكي يؤمّنوا تجارتهم أحسن تأمين، أن يستأثروا بحق تعليم الناس معتقداتهم الميتافيزيقية، منذ وقت مبكر، أي منذ الطفولة، وقبل أن يخرج التفكير من دياجير الظلمات، لأن المعتقد، إذا رسخ في الذهن رسوخاً جيداً، فإنه يستمر في البقاء، مهما كان من أمر تفاهته.

فلو كان ينبغي لرجال الكهنوت، لكي يقوموا بعملهم، أن ينتظروا أن يتم نضج ملكة التفكير عند الإنسان، إذن لرأوا جميع امتيازاتهم تتداعى وتتساقط.

وهناك طائفة ثانية من الناس، وهي أقل عدداً من الأولى، بيد أنها هي الأخرى، تكسب رزقها من حاجة الإنسان الميتافيزيقية، وهذه الطائفة هي التي تعيش على الفلسفة، وقد سميت هذه الطائفة عند اليونان بالسفسطائيين، وعند المحدثين بأساتذة الفلسفة.



تعريف الميتافيزيقا
نوعا الميتافيزيقا[1]

نعني بالميتافيزيقا كل ما له الطموح لأن يكون معرفة تتجاوز عالم الاختبار، أي عالم الظواهر الحسية المتموضعة، وكل ما ينزع إلى تفسير ما تكون الطبيعة به مشروطة، سواء أكان في هذا الاتجاه أم في ذاك. أو هو بتعبير عامي، كل ما يصبو إلى أن يكشف عما يكمن خلف الطبيعة، وكل ما يجعلها ممكنة. ولكن هذا التعريف، وان كان ينطبق على جميع أنواع الميتافيزيقا، إلا أن التنوع الهائل الأصيل في عقول الناس، وما يضاف إليه أيضاً من اختلاف في أساليب التربية، وما تتطلبه هذه التربيات من أوقات فراغ، كل ذلك يجعل

(1) "العالم من حيث هو إرادة، ومن حيث هو تصور" ترجمة بيردو Burdeau.

الناس يختلفون بعضهم عن بعض اختلافاً عميقاً، إلى حد أنه ما إن يخرج شعب من الشعوب من دياجير الجهالة القاسية، حتى يغدو من المستحيل أن تكفي جميع الناس ميتافيزيقا واحدة.

ولذلك نجد عند الشعوب المتمدنة نوعين من الميتافيزيقا، ويختلف هذان النوعان أحدهما عن الآخر، من حيث إن أحدهما يحمل في طيّه آية توكيده، في حين أن الآخر يبحث عن هذا التوكيد خارج ذاته.

فالتفكير، والثقافة، وأوقات الفراغ، وقدرة العقل على المحاكمة. كل هذه هي الشروط التي يتطلبها النوع الأول من النظم الفلسفية، كيما يمكن القيام بمراقبة التوكيد الذي تمنحه هذه النظم لذواتها.

لذلك، لم يكن بالإمكان أن يرقى إلى هذه النظم إلا عدد قليل من الناس، كما لا يمكن لها أن تنشأ، ولا أن تستمر في البقاء، إِلا وسط حضارات متطورة.

أما النوع الثاني من النظم فهو على العكس، مصنوع فقط للعدد الأكبر من الناس، هذا العدد الذي لا يقدر على التفكير،

فالجمهور لا يمكنه إِلا أن يعتقد، وإِلا أن يخضع أمام سلطة من السلطات، فلا يستطيع التفكير أن يكون له على هذا الجمهور أي سلطان.

ونحن نسمي هذه الأنظمة بالماورائيات الشعبية، نظراً للمشابهة الكائنة بينها وبين الفن الشعري والحكمة الشعبية (ونحن نعني بهذه الحكمة: الأمثال أو الحِكَم الشعبية) غير أنه متعارف على تسمية هذه النظم باسم الديانات، وهي توجد عند جميع الشعوب، ما عدا الشعوب القديمة جداً.

وهذه النظم، كما قلنا سابقاً، تبحث عن توكيد ذواتها في الخارج، فالحقيقة بالنسبة إليها تقوم في الكشف الخارجي، وهي تتبدّى في الكرامات والمعجزات، أما حججها فتقوم بالأخص على التهديدات التي من نوع العذاب الدائم الأبدي، أو العذاب المؤقت، وهذه التهديدات توجه إلى غير المؤمنين، وكذلك إلى المرتابين، ونحن نعثر، عند بعض الشعوب، على نار جهنم أو على أي عقاب مماثل، كغاية نهائية لعلم اللاهوت.

فإِذا حاولت الديانات أن تفتش عن أدلة أخرى، وتستعمل كذلك حججاً أخرى، فإِنها تنتقل عندئذ إلى حيز النظم التي من النوع الأول. ومن الممكن كذلك أن تنحدر إلى مستوى هذا النوع الذي يوفق بين النظم الشعبية والنظم الفلسفية الخالصة، ولكنها في هذه الحالة تكون أكثر عرضة للخطر منها إلى جني أية فائدة من الفوائد.

ولهذه الأديان ميزة لا تُقدر، ألا وهي أنها تلقَّن للإنسان منذ الطفولة، وبذلك تؤمّن لذواتها السيطرة الدائمة على العقول، وهي تنمّي في الإنسان، بواسطة معتقداتها، عقلاً ثانياً، مثلما ينمو طعم على جذع شجرة من الأشجار. بينما تتوجه دائماً نظم النوع الأول على العكس إلى أناسٍ راشدين، وهذه النظم تلتقي عند هؤلاء بنظام من النوع الثاني.

وقد غدا مما يُقتنع به، أن لهذين النوعين من الميتافيزيقا، اللذين يمكن تلخيص الاختلاف بينهما في هاتين التسميتين: مذاهب الإيمان ومذاهب العقل، حداً مشتركاً، وهو أن النظم الفردية لكل

من هذين النوعين، هي في حرب مع نظم النوع الثاني، كما أن هنالك مشادات فيما بين نظم كل نوع على حدة. فالسجال فيما بين نظم النوع الأول يأخذ شكل النقاش والهجاء، بينما يستمر السجال، فيما بين نظم النوع الثاني، ليتحول إلى حرب يُستعمل فيها الحديد والنار.

فالأديان تقوم مقام الميتافيزيقا، بالنسبة إلى العدد الأكبر من الناس، أي بالنسبة إلى هؤلاء الذين لا يقدرون على التفكير، وإنها لتنوب عنها إنابة ممتازة، إِذ إنها من ناحية تقوم بمهمة توجيه العمل، وذلك حسب تعبير "كانت" الجميل بجعلها راية الفضيلة والكرامة منشورة دائماً، ولأنها من ناحية أخرى تكوّن العزاء اللازم إِزاء بلايا الحياة المؤلمة، وهي تقوم في أشد حالات الآلام بدور الميتافيزيقا، ذات الحقيقة الموضوعية، لأنها تنتزع الإنسان بقدر ما تستطيع ذلك من أحضان ذاته وتحمله إلى ما يقوم وراء العالم الزمني. وبهذا تتبين القيمة المعيقة للأديان، بل بالأحرى، صفتها الضرورية.

فالجماهير بحاجة إلى الديانات، وهي بالنسبة اليها نعمة لا تُقدر، ولكن إذا كانت الديانات تحاول أن تقف عثرات في طريق الفكر الإنساني، خلال تقدمه في معرفة الحقيقة، فإِن علينا أن نُنحّيها، بكثير من المداراة، كما لا يخفى. وإن مطالبة عقل كبير كعقل شكسبير Shakespeare وكعقل غوتيه Goethe، بوجوب الإيمان بمعتقدات ديانة من الديانات، لهي أشبه ما تكون بالطلب إلى عملاق أن يدخل في حذاء قزم من الأقزام.

طبيعة المعرفة[1]

ما هي المعرفة؟ المعرفة هي في جوهرها وقبل كل شيء، تصور. وما هو التصور؟ التصور هو عملية فيزيولوجية معقدة كل التعقيد، تتم في دماغ حيوان من الحيوانات، فينشأ عنها فيما بعد، في دماغ هذا الحيوان بالذات، وعي لصورة من الصور. وواضح أنه لا يمكن أن تكون هناك أية علاقة مباشرة بين هذه الصورة وبين شيء يختلف كل الاختلاف عن الحيوان الذي تمت هذه الصورة في دماغه. ولعل هذه الطريقة البسيطة كل البساطة والواضحة كل الوضوح هي التي تبين بكل جلاء الهوّة السحيقة التي تفصل بين الشيء المثالي والشيء الواقعي.

---

(1) "العالم من حيث هو إرادة، ومن حيث هو تصور" ترجمة بيردو Burdeau (المطابع الجامعية).

وهذا الاختلاف الجذري بين الشيء المثالي والشيء الواقعي يشبه من ناحية من النواحي حركة الأرض، إذ إنه ليس لدينا أي وعي مباشر عنها، ولذلك لم يتمكن القدماء من أن يلاحظوا لا هذه ولا ذاك.

ومنذ أن طرح "ديكارت" مسألة المعرفة، والفلاسفة لا يكفّون عن الاهتمام بها. وأخيراً وبعد أن أظهر "كانت" بعمق في التفكير لم يكن معهوداً من قبل، الاختلاف الهائل بين الشيء المثالي والشيء الواقعي، غدت من المحاولات غير المعقولة، بدرجة ما هي جريئة، كل محاولة ترمي إلى توكيد المماثلة بين هذين العنصرين بواسطة حدس عقلي اعتباطي.

وعلى الرغم من أن أشباه الفلاسفة كانوا يعرفون بصورة مدهشة، الحسّ الفلسفي لدى جماهيرهم، ولذلك كانت محاولاتهم تُكلّل بالنجاح، إلا أن الحقيقة هي أن المعطيات المباشرة لوجداننا، تنطوي على وجود ذاتي ووجود متموضع، أي على كل ما هو في ذاته، وما ليس هو بشيء إلا بالنسبة للآخرين، أي تنطوي على

إحساس بذاتيتنا المحض، وإحساس بشيء آخر.

وهذه المعطيات تبدو لنا كأنها مختلفة كل الاختلاف بعضها عن بعض، بحيث لا يمكن أن يقارن الاختلاف الكائن فيما بينها بأي اختلاف آخر، فكل واحد منا يعرف ذاته بطريقة مباشرة، ولكن ليس لديه عن سائر الأشياء إِلا معرفة غير مباشرة، فهذا هو الواقع، وهذه هي المسألة.

أما معرفة ما إذا كانت التصورات الحدسية، أو الصور التي تنشأ بفضل العمليات التي تحدث في الدماغ، يتولد عنها بطريقة التجريد، مدركات عامة أو مفهومات، تسمح بقيام تركيبات جديدة، تصبح المعرفة بفضلها معرفة عقلية، فهذا لم يعد هو المسألة الجوهرية، بل إن هذه المسألة لم تعد إلا مسألة ثانوية، لأن جميع هذه المفاهيم تستمد كل محتوياتها من التصور الحدسي فقط.

فالتصور الحدسي إِذن هو المعرفة الأولية، ويجب أن تؤخذ وحدها بعين الاعتبار في هذا لبحث الذي يدور حول العلاقة بين الشيء المثالي والشيء الواقعي، وإن دلّت تسمية العلاقة بين المثالي

والواقعي، بالعلاقة بين الوجود والتفكير، إن دلّت هذه التسمية على شيء فإنما تدل على جهل مُطبق لحقيقة المسألة، وعلى كلٍّ فليست هذه التسمية إلا برهاناً على الضعف الذي تتسم به بعض الفلسفات.

فليس للتفكير علاقات مباشرة إلا بالحدس، وهذه العلاقة الأخيرة هي التي تكوّن موضوع المسألة الكبرى لما نحن بصدده، فالوجود الحسِّي كما نحن نعرفه ليس شيئاً آخر، سوى ظاهرة الوجود المطروح أمام الحدس، وما أبعد أن تكون العلاقة بين الوجود المطروح أمام الحدس وبين التفكير، ما أبعدها أن تكون لغزاً من الألغاز، فمصدر المدركات أو المفاهيم أو مادة التفكير المباشرة هو الحدس، هذا الحدس الذي تخرج منه المفاهيم عن طريق التجديد، وما نظن أن إنساناً عاقلاً يمكنه أن يخالف هذه الحقيقة.

وإذا أردنا من ناحية أخرى أن نؤكد على أن "الحدس هو معرفة الشيء في ذاته، لأنه (أي الحدس) معلول لما هو كائن خارج

ذاتنا، ولأن ما هو كائن خارج ذاتنا لا يؤثر إلا بما هو عليه كيانه من وجود، بحيث إن كيفية تأثيره هي بالذات كيفية وجوده". ولكن هذا التوكيد تعترض عليه الظاهرات التالية:

1) قانون السببية، الذي برهنّا مراراً على أنه هو والانطباعات الحسية، التي منها يتأتى الحدس، من أصل ذاتي.

2) كذلك الأمر بالنسبة إلى المكان والزمان اللذين تأتي الأشياء لتنتظم في إطاريهما، فإنهما من أصل ذاتي.

3) إذا كانت كينونة الشيء تقوم في تأثيره وفعله، فإنه ينتج عن ذلك أن هذا الشيء لا وجود له إلا في التغيّرات التي يُحدثها في الغير. ولكنه في ذاته ليس شيئاً على الإطلاق.

وقد برهنتُ في الرسالة التي كتبتها عن مبدأ السبب الكافي، أننا، عن المادة وحدها، نستطيع أن نقول إن وجودها يقوم في إمكانية تأثيرها وفعلها، فهي مسببة في جميع أجزائها، أي إنها السببية بالذات من حيث هي مُدرَكة إدراكاً موضوعياً.

لذلك لم تكن السببية شيئاً ما في ذاتها، وإنما هي إطار الشيء

المُدرَك عن طريق الحدس، فهي محض فكرة مجردة، وهي مما لا يمكن أن يوجد وحده في أية تجربة من التجارب. أما الشيء المطروح أمام الحدس فينبغي أن يكون شيئاً في ذاته، لا أن يكون شيئاً بالنسبة إلى الغير فقط، وإلا فإنه ينحل إلى التصوّر وعندئذ ننتهي إلى المثالية المطلقة التي ليست هي في منتهى التحليل، سوى أنانية نظرية. وفي هذه الحالة تتلاشى كل واقعية، ولا يصبح الكون عندئذ سوى خيال من الخيالات الذاتية.

ولكن إذا توقفنا عند العالم، من حيث هو تصوّر، من غير أن نتوغل في استقصاء البحث، فإنه لا يكون عندئذ من فرق بين أن نعتبر الأشياء كأنها تصورات لدماغنا وبين أن تكون ظاهرات متبدية في الزمان والمكان، لأنه لا وجود للزمان والمكان إلا في دماغنا، وواضح أن هذه النظرة لم تكن تعتبر بالشيء الجديد بعد مجيء "كانت"، على أن ماهية الأشياء وعالم الظواهر لا يمكن بالطبع أن تتلاشى بسبب ذلك، وإنما نحن الذين لا نكون نوجه النظر عندئذ إلا إلى الجانب المثالي. أما الجانب الواقعي فينبغي أن

يكون هو مختلفاً اختلافاً أساسياً، عن العالم من حيث هو تصوّر، وإنه هو ما تكون عليه الأشياء في ذاتها.

* * *

إنه لتناقض أن يؤكد أن شيئاً من الأشياء هو معلوم، وفقاً لما هو في ذاته ومن أجل ذاته، أي إنه معروف خارج المعرفة، لأن كل معرفة، كما قلنا سابقاً، هي في جوهرها تصوّر، ولكن لما كان تصوّري، هو تصوّري بالذات، فإنه لا يمكن أن يكون، أبداً، مماثلاً للماهية في ذاتها لهذا الشيء الذي يقع خارج ذاتي. فالوجود في ذاته، ومن أجل ذاته، لكل شيء، هو بالضرورة ذاتي. ولكنه في تصوّر الغير، على العكس مما هو في تصوّري، يبدو، بضرورة لا تقل عن الضرورة السابقة، كأنه موضوعي.

وهذا الاختلاف لا يمكن أن نزيله تماماً، فهو في الواقع يغيّر تماماً شكل وجود الشيء كله، فمن حيث ما نعتبر الشيء موضوعياً نفترض شيئاً غريباً عنه، بحيث يكون هذا الشيء الغريب هو تصور هذا الشيء بالذات، وزيادة على ما تقدم كان ينبغي حسب ما برهن

عليه "كانت" أن يمر بأشكال غريبة عن كيانه الخاص به، لأن هذه الأشكال هي خاصة بهذه الذات المدركة، التي هي غريبة عن هذا الشيء، والتي لا تُعرف إلا بواسطة هذه الأشكال.

وإذا حاولنا أن نتعمق هذه الناحية، بأن نوجه انتباهنا إلى أجسام جامدة لها أحجام من السهل أدراكها، ولها أشكاله منتظمة لا يُعسر على الخيال تصورها، وحاولنا أن نبصر هذه الموجودات في مكان ذي أبعاد، كما ننظر إلى الوجود في ذاته، أي إلى وجود هذه الأجسام الذاتي، فإننا نجد عندئذ أننا أمام استحالة اعتبار هذه الأشكال الموضوعية، كأنها الوجود الذاتي للأشياء. وإنما نحن ندرك مباشرة على العكس أن هذا التصور قد نشأ في دماغنا، وأن هذه الصورة لا توجد إلا بالنسبة إلينا، أي بالنسبة إلى الذات المدركة، وأننا لسنا بصدد الوجود الأخير، الذاتي، وجود هذه الأجسام الجامد، الذي هو في ذاته ومن أجل ذاته. كما أنه لا يمكننا من جهة أخرى أن نقبل أن هذه الأجسام توجد، فقط، في ملكة التصور لدينا: إذ بما أن لهذه الأجسام صفات مميزة، فإننا مجبرون

على أن ننسب إليها (أي إلى هذه الأجسام) بطريقة ما من الطرق، وجوداً في ذاته.

فإذا كان هذا التمايز في الصفات، يفترض، من ناحية، وجوداً خارج معرفتنا، فإنه من ناحية أخرى هو الدليل الحسي الاختباري على أنه بما أن معرفتنا يمكن ردّها إلى تصورات محدّدة بأشكال ذاتية، فإن هذه المعرفة لا تقدم لنا أبداً إلا ما هو ظواهر (Phénomènes) لا الماهية في ذاتها لهذه الأشياء. وهذا هو ما يفسر بقاء ضرب من اللغز، لا يمكن الكشف عنه، في كل ما نعرفه.

فنحن إذن مجبرون أبداً على الإقرار بأنه من المستحيل علينا أن نفهم بعمق حتى الظواهر العادية جداً والبسيطة جداً، فنحن لسنا بعاجزين فقط عن أن نستقصي فهم نتاجات الطبيعة الأكثر كمالاً ألا وهي الموجودات الحية، والظاهرات المعقدة التركيب من عالم المادة اللاعضوية، وإنما نحن نبقي كذلك بيننا وبين هذا البلور المستخرج من الجبال، وهذه القطعة من الكبريت، هوّة عميقة من الأسرار، ومن عدم إمكانية الفهم بالنسبة إلى بحث جدّي عميق،

وذلك بالنظر إلى صفاتها التبلورية والبصرية، والكيماوية والكهربائية. ولكن الأمر لا يكون كذلك، إذا كنا نعرف الأشياء، كما هي في ذاتها، إِذ كان يمكن أن نفهم عندئذ على الأقل الظاهرات الأكثر بساطة، وما دمنا لا نكون عند ذلك في حالة جهل لصفات هذه الظاهرات، فإِنه ينبغي لماهيتها، بأكملها، أن تنتقل إلى معرفتنا.

فهناك إِذن أسباب لهذه الثغرات والفجوات الموجودة في معرفتنا، وهذه الأسباب لا تقوم في أنه ليس هناك أُلفة كافية بيننا وبين الأشياء، وإنما تقوم، (أي هذه الأسباب) في طبيعة هذه المعرفة بالذات.

وبالنتيجة، فنحن لا نستطيع أبداً أن نتجاوز التصوّر أي أن نتجاوز الظاهرة. فإِذا كنا ننطلق من المعرفة الموضوعية، أو بعبارة أخرى، من التصوّر، فلأننا مقيدون بالبقاء على سطح الجانب الخارجي للأشياء، دون أن نتمكن من الغوص إلى صميم وجودها، ودون أن نعرف حقيقة الأشياء في ذاتها ومن أجل ذاتها.

ونحن إلى هذا الحدّ، من رأي "كانت". ولكن إلى جانب الحقيقة

التي قرّرها هذا طرحنا الحقيقة التالية التي عمل هو على إسقاطها، ألا وهي: إننا لسنا، فقط، الذات التي تعرف، وإنما نحن ننتسب إلى زمرة الأشياء التي ينبغي معرفتها، أي إننا نحن، بذاتنا، الشيء في ذاته.

وبالنتيجة، إذا كنا لا نستطيع أن ننفذ إلى صميم الوجود الأصيل للأشياء، عن طريق الإدراك الخارجي، فإن هناك طريقاً، يبدأ من الداخل، يبقى مفتوحاً أمامنا. وكأن هذا الطريق كناية عن سرداب أو ممر سري وهو بنوع من الخيانة، يحاول أن يدخلنا فجأة إلى القلعة التي باءت بالفشل إزاءها جميع الهجمات المصوَّبة إليها من الخارج.

فالشيء في ذاته، من حيث هو شيء في ذاته، لا يستطيع أن يعبر إلى الوعي، إلا بكيفية مباشرة تماماً، بمعنى أن الشيء في ذاته هو الذي يأخذ وعياً عن ذاته. وإن أية محاولة لمعرفة الشيء في ذاته، بصورة موضوعية، هي كناية عن الرغبة في تحقيق التناقض. إذ إن كل موضوعي، هو كناية عن مجرد تصور، ومحض ظاهرة، بل إنه محض ظاهرة من ظواهر الدماغ.

العالم من حيث هو تصور

إن هذه العبارة (العالم هو تصور) تمثل الحقيقة بالنسبة إلى كل موجود حي، مفكر. وإن كانت تبلغ عند الإنسان حدّ التحوّل إلى معرفة مجردة معلومة عن طريق الفكر. وعندما يصبح باستطاعة الإنسان أن يصل بها إلى هذا الحد فإِنه يغدو بإمكاننا أن نقول إن الفكر الفلسفي قد ولد فيه. وعندئذ يملك الإنسان اليقين التام بأنه لا يعرف لا الشمس ولا الأرض، وإنما يعرف فقط عيناً هي التي ترى هذه الشمس، ويداً هي التي تلمس هذه الأرض. بل بكلمة واحدة، يعرف أن العالم الذي يحيط به، لا يوجد إلا من حيث هو تصور، بما له من علاقة بكائن مدرك، وهذا الكائن المدرك هو الإنسان بالذات.

وإذا كانت هناك حقيقة يمكن توكيدها بصورة قبلية سابقة

على التجربة، فإن هذه الحقيقة هي هذه بالذات، لأنها تعبّر عن النمط الذي تتخذه كل تجربة ممكنة وكل تجربة قابلة للتخيّل، فهذه الحقيقة هي مفهوم أكثر عمومية بكثير من مفاهيم الزمان والمكان والسببية بالذات، هذه المفاهيم التي هي منطوية فيها (أي في هذه الحقيقة).

وفي الواقع، إن كل مفهوم من هذه المفاهيم التي عرفنا فيها الأشكال المتنوعة لمبدأ السبب الكافي، لا يمكن أن تُطبّق إلا على نظام معيّن من التصورات، أما الاختلاف بين الذات والموضوع، فهو على العكس، النمط المشترك لجميع هذه التصورات، وهو الوحيد الذي نستطيع أن ندرك خلفه، تصوّراً من التصوّرات، سواء أكان هذا التصوّر مجرداً أم حدسياً، عقلياً أم حسياً.

فليس هناك إِذن حقيقة أكثر يقينية وتعبيراً عن المطلق من هذه الحقيقة: كل ما يوجد هو موجود في التفكير، أي إن العالم كله ليس موضوعاً، إلا بالنسبة إلى ذات، وليس من إدراك إلا وهو إدراك بالنسبة إلى عقل مدرك، وبكلمة واحدة، ليس من شيء إلا وهو تصوّر من التصوّرات.

وهذا القانون ينطبق بالطبع على الحاضر كله، وعلى الماضي كله، وعلى المستقبل كله، أي على كل ما هو بعيد عنا، مثلما ينطبق على كل ما هو منا قريب. لأن هذه الحقيقة، هي حقيقة، بالنسب إلى الزمان والمكان بالذات. هذا المكان وهذا الزمان اللذان بفضلهما تتميز التصورات الفردية، بعضها عن بعض، وإن كل ما يشتمل العالم، وما يمكن أن يشتمل عليه، هو خاضع لهذا الارتباط الضروري، الكائن بينه وبين الذات، بل إنه لا يوجد إِلا بالنسبة إلى ذات، إذن فالعالم هو تصوّر.

* * *

فهذه النظرة التي هي إطلاقاً حق في ذاتها، ولكنها تبغي أن تستأثر، وحدها، بالحقيقة، هي نتيجة لعملية التجريد التي قام بها الفكر، عن تصميم وإرادة، وليس أدل على أنها تعبير عن إرادة الفكر من نفور الناس الطبيعي من أن يتقبلوا أن العالم هو كناية عن محض تصور، وإن كانت هذه الفكرة هي الأخرى مما يمكن دحضه وردّه، ولكن هذه النظرة التي لا تهتم إلا بالجانب السطحي للأشياء، يمكن إكمالها بحقيقة أخرى، ينبغي الاعتراف بإِنها أقل بداهة من الأولى.

فهذه النظرة الثانية تتطلب، في الواقع، كيما تكون مفهومة، بحثاً أكثر عمقاً، وجهداً تجريدياً أكبر مما تتطلبه النظرة الأولى، كما أنها تقتضي، أخيراً، عملية تحليل وعَرِب للعناصر المتغايرة، تصاحبها في الوقت نفسه، عملية تأليف وتركيب للعناصر المتشابهة، فهذه الحقيقة الصارمة الشاقة، ذات الطبيعة التي تحمل الإنسان على التفكير، إن لم يكن على الاضطراب والارتعاش، فهذه الحقيقة التي تملك كل هذه الصفات، بهذه الكلمات الآتية ينبغي الإعلان عنها إلى جانب الحقيقة الأولى: "العالم هو إرادتي أنا"...

وإن حقيقة لا يمكن أن تُردّ لا إلى العنصر الأول، ولا إلى العنصر الثاني من هذه العناصر، بل إن حقيقة تكون موضوعاً في ذاتها، إن هذه التي أدعي أنها حقيقة، هي كناية عن خيال محض، وكناية عن نار جني، من شأنه، فقط، أن يعرض الفلسفة، التي أحسنت استقباله وأجادته، للتَّيه.

* * *

فالعالم من حيث هو تصور يتألف إِذن من نصفين أساسيين

متكاملين ومن غير الممكن فصل أحدهما عن الآخر. أما النصف الأول فهو الموضوع الذي نعد من أشكاله وصوره: الزمان والمكان، وبالتالي، الكثرة. وأما النصف الثاني فهو الذات التي أفلتت من القانون المزدوج: قانون الزمان والمكان. لأنها تكون دائماً واحدة في كل كائن مدرك، فهي غير قابلة للأنقسام.

وينتج عن ذلك أنه يكفي لتأليف العالم الذي اعتبر كأنه تصوّر، أن تكون هناك ذات واحدة، وإلى جانبها موضوع. وإن تصوّر هذه الذات الواحدة لهو في مستوى الكمال الذي يكون لملايين من "الذوات"، ولكن إذا قُيِّض لهذه الذات المدركة أن تزول فإن العالم من حيث هو تصور يزول كذلك على الفور.

فهذان النصفان إذن لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر ولو بالفكر، فكل واحد منهما ليس واقعياً وقابلاً للإدراك، إلا بفضل الآخر ومن أجل الآخر (فهما موجودان معاً وهما يتوقفان عن الوجود معاً أيضاً) فإن كلاً منهما يحدد وجود الآخر، فحيث يبدأ الموضوع تنتهي الذات، وحيث تبدأ الذات ينتهي الموضوع، وإن

هذا التحديد تحديد كل منهما للآخر، ليبدو في أن الأشكال العامة الأساسية لكل موضوع، ألا وهي (الزمان والمكان والسببية) إن هذه الأشكال العامة يمكنها أن تستخلص جميعها وتستمد من الذات نفسها بغض النظر عن الموضوع، وهذا ما يمكن أن يعبر عنه بحسب المصطلح الكانتي بـ (الوجود القبلي) لهذه الأشكال العامة، وأسبقيتها، في الوجود على التجربة، وأضيف من جهتي أن مبدأ السبب الكافي، هو التعبير العام لكل هذه الشكلية للموضوع، هذه الشروط المعروفة قبلياً، وإن كل معرفة قبلية بصورة خالصة وصافية يمكن أن تُرد إلى مضمون هذا المبدأ بجميع ما ينطوي عليه، وبكلمة واحدة (إن فيه يتركز اليقين كله، بعلمنا القبلي).

مبحث الإرادة

إن ما صار لدينا حقيقة مكتسبة بعد هذه الأبحاث لا يكفينا أن نعلم أن لدينا تصورات، وأن هذه التصورات هي هذه أو تلك، وأنها مرتبطة بهذا القانون أو ذاك، هذا القانون الذي تكون صيغته العامة دائماً مبدأ السبب الكافي، وإنما نريد أن نعرف معنى هذه التصورات، ونحن نتساءل عما إذا كان هذا العالم لا يتعالى على هذه التصورات، أي لا يمثل حقيقة أكثر غنى من حقيقة هذه التصورات، لأنه إن لم يكن متعالياً عليها، فينبغي أن يتمثل لنا "كأنه حلم لا جدوى فيه أو كشكل من الأشكال الغائمة الضبابية الشبيهة بالأشباح" وعندئذ لا يستحق أن يلفت أنظارنا، أو أنه ليس على العكس شيئاً آخر سوى التصور، بل شيئاً أكثر من التصور. وعندئذ ماذا يكون هذا الشيء؟

وواضح أن هذا الشيء عليه أن يكون مختلفاً بجوهره وماهيته

عن التصور تمام الاختلاف، وأن تكون أشكال هذا التصور وقوانينه غريبة عنه كل الغرابة، ولا يمكننا بالتالي أن ننطلق من التصور لنصل إلى هذا الشيء، بواسطة أسلاك هذه القوانين، هذه القوانين التي ليست سوى صلة الوصل بين الموضوع والتصور، أي ليست سوى تبديات مبدأ السبب الكافي.

وهكذا نلاحظ أنه لا ينبغي أن ننطلق من الخارج، لنصل إلى ماهية الأشياء، فنحن نستطيع عن هذا السبيل أن نبحث عن الماهية ما أمكننا، ولكننا لن نصل إلا إلى أشباح أو إلى عبارة من العبارات، إننا نكون عندئذ أشبه شيء بإنسان يقوم بدورة حول قصر من القصور، بغية أن يكتشف مدخله، فعندما يخفق في تفتيشه لا يكون منه إلا أن يشرع برسم واجهته، ومع ذلك كان الطريق الذي وصفتُه هو طريق الفلاسفة الذين جاءوا قبلي.

وفي الواقع، إنه لمن المستحيل أن نعثر على معنى هذا العالم الذي نبحث عنه، أن نعثر على هذا المعنى الذي يبدو لنا بصورة مطلقة كأنه تصورنا أو كأنه نقطة الانتقال بين هذا العالم الذي هو

مجرد تصور للذات العارفة، وبين ما يمكن أن يكون عليه (أي هذا العالم) خارج التصور، إذا لم يكن الفيلسوف هو ذاته شيئاً أكثر من محض الذات العارفة أي (رأس ملاك مجنح بلا جسم)، ولكن الفيلسوف في الواقع له جذور في العالم من حيث هو شخص من الأشخاص، فهو جزء من هذا العالم، وإن كانت معرفته، وحدها، هي التي تجعل تصوره للعالم كله ممكناً، بيد أن هذه المعرفة ذاتها تحتاج إلى شرط من الشروط، ضروري، ألا وهو وجود جسم من الأجسام.

فالتغيرات الحادثة في الجسم هي، كما رأينا، نقطة انطلاق ملكة الإدراك، لمعرفة هذا العالم معرفة حدسية، وهذا الجسم بالنسبة إلى الذات العارفة، هو تصور كسائر التصورات، وهي شيء كسائر الأشياء، فأعماله وحركاته ليست هي في نظره أكثر من تغيرات الأشياء الحسية الأخرى، ولو لم يكن معنى هذه الأشياء قد انكشف له على شكل خاص، تماماً، لبدت هذه الأشياء في نظره غريبة، غير مفهومة، ولكان يرى أعماله في خضوعها للدوافع والنوازع تتبع

نظاماً شبيهاً كل الشبه بنظام القوانين الفيزيائية، هذه القوانين التي هي بدورها، أسباب ومثيرات ودوافع.

أما تأثير هذه الدوافع بعضها في بعض، فما كان ليبدو من قريب، إلا على أنه رابطة تربط الظواهر الخارجية بأسبابها، أما الماهية الصميمية لتبديات جسمه وأعماله فهي غير مفهومة بالنسبة إليه، ولذلك كان يسميها كما تحلو له التسمية: إما قوة وقدرة، وإما كيفاً ونوعاً، وإما صفة من الصفات، بيد أنه لا يتقدم في معرفتها، مع ذلك، أكثر من ذي قبل.

ولكن حاشا للإنسان أن يكون شأنه هذا الشأن، أي أن يكون كناية عن تصور فقط. وإنما هو في الوقت نفسه هذه الذات التي بفضلها تتم المعرفة، ففي هذه الحقيقة يجد الإنسان كلمة السر، وهذه الكلمة هي الإرادة، فالإرادة، والإرادة وحدها، هي التي تعطيه مفتاح وجوده الظاهري الخاص، وهي التي تجعله يكتشف سرّ هذا الوجود ومعناه، وهي التي تدله على هذه الطاقة الداخلية التي تصنع وجوده وأعماله وحركته، فإن "ذات" المعرفة أو الذات

العارفة، بمطابقتها للجسم في الهوية تصبح شخصاً واحداً من الأشخاص، وعندئذ يتراءى لها الجسم على شكلين مختلفين تمام الاختلاف، فمن جهة يتراءى لها هذا الجسم كأنه تصوّر من تصوّرات المعرفة الظاهرية، أي كشيء بين سائر الأشياء الخارجية وكشيء يخضع لقوانينها، ومن جهة أخرى في الوقت ذاته كمبدأ معروف من كل إنسان معرفة مباشرة، وهذا المبدأُ هو الذي يُعبر عنه بكلمة إرادة .

فكل عمل واقعي تقوم به إرادتنا، هو في ذات الوقت وبالتأكيد حركة من حركات جسمنا، فنحن لا نستطيع في الواقع أن نريد عملاً من الأعمال، دون أن نلاحظ، على الفور، أنه يبدو كأنه حركة من الحركات الجسمية، فالعمل الإرادي والنشاط الجسمي ليسا ظاهرتين موضوعيتين مختلفتين إحداهما عن الأخرى، إنهما ليسا مرتبطين بمبدأ السببية وليست العلاقة التي بينهما من نوع علاقة العلة بالمعلول، وإنما هما ظاهرة واحدة، بيد أن هذه الظاهرة تتراءى لنا على شكلين مختلفين، فهي من جهة تتبدّى

لنا مباشرة كإِحساس باطني، ومن جهة أخرى، تتراءى كتصوّر حسّي.

فنشاط الجسم ليس سوى عمل الإرادة من حيث هي إرادة متموضعة، أي ليس سوى الإرادة، وقد نظر إليها من جهة التصوّر... بل إن الجسم بأكمله ليس سوى الإرادة المتموضعة، أي الإرادة وقد أصبحت قابلة للإدراك، وهذا ما سيبرهن عليه وسيوضحه القسم الثاني من هذا الكتاب.

فيما سبق، سمينا الجسم بأنه الشيء المدرك إدراكاً مباشراً، أو أنه الموضوع المباشر، سميناه كذلك، عندما وضعنا أنفسنا، عن قصد وعمد، في ملحظ التصور وحده. أما ونحن هنا في الملحظ "Point de vue" المعاكس، فإننا نسميه: تموضع الإرادة، وبمعنى من المعاني يمكن كذلك القول: الجسم هو المعرفة البُعدية للإرادة.

* * *

فالشيء في ذاته (ونحن نحتفظ بالتعبير الكانتي كصيغة نهائية) هذا الشيء في ذاته الذي هو كالإراد ، لا يمكن أبداً أن يكون شيئاً

من الأشياء، لأن كل شيء ليس هو، مسبقاً، سوى ظاهرة لهذا الشيء في ذاته، لا هذا الشيء في ذاته، وهو محتاج لكي يكون مدركاً إدراكاً موضوعياً إلى أن يستعير اسماً من الأسماء وعبارة من العبارات، من شيء موجود وجوداً موضوعياً، وبالتالي أن يستعير اسماً من إحدى ظواهر هذا الشيء، ولكي يمكن لهذه الظاهرة أن تُرضي العقل، عليها أن تكون أكثر كمالاً من سائر الظواهر، أي أكثر تبدياً، وأكثر نمواً، ومن ثم أن تكون من أكثر الظواهر وضوحاً مباشراً بالنسبة إلى المعرفة، والواقع أن الإرادة الإنسانية هي أكثر الحقائق تأميناً لهذه الشروط، ومع ذلك ينبغي أن نشير هنا إلى أننا نحن لا نعطي للإرادة إلا تسمية اعتباطية، وإلا مفهوماً أكثر شمولاً واتساعاً مما كان لها حتى الآن.

كثيراً ما كان أفلاطون يكرر القول بأن التفلسف، أو التفكير الفلسفي، يقوم على معرفة ما هو متشابه في الظواهر المختلفة، وما هو متغاير في الظواهر المتشابهة، ولكن حتى ذلك الحين لم يكن قد اعترف بعد بأن ماهية كل طاقة في الطبيعة، غافية كانت هذه الطاقة

أم ناشطة، هي مماثلة للإرادة، وإنما كانت الظواهر العديدة التي ليست سوى أجناس مختلفة لنوع واحد، تعتبر غير متجانسة، فنتج عن ذلك أنه لم تكن توجد هناك كلمة للتعبير عن مفهوم هذا النوع، ولذلك جاءت تسميتنا للنوع، مستندة إلى الجنس الأكثر كمالاً، أي إلى هذا الجنس الذي تقودنا معرفته السهلة المباشرة، إلى المعرفة غير المباشرة للأجناس الأخرى، ولكن علينا كي لا نتوقف عند أي سوء تفاهم ممكن أن نعرف كيف ينبغي أن نمنح هذا المفهوم ما نبتغيه له من شمول، كما أنه ينبغي عدم الإصرار على أن يفهم فقط من هذه الكلمة (كلمة الإرادة) أحد المعاني التي كانت تشير إليها، حتى الآن، ومن بين هذه المعاني، ذلك الذي يتضمن عنصر المعرفة، فينبغي أن يستبعد هذا المعنى الذي يفيد أن الإرادة تخضع في ما تتخذه من قرارات، إلى أسباب محض عقلانية، ليس لها إلا صفة التجريد، أي ينبغي استبعاد هذا المعنى الذي ينطوي على أن الارادة (هي الإرادة التي تشتمل على عنصر التعقل) أو أنها (الإرادة العاقلة)، لأن الإرادة بهذا المعنى الأخير، ليست كما قلنا من قبل، سوى أكثر ظواهر النزوع الارادي تبدياً، كما أنه ينبغي أن

نميز بفكرنا بين الماهية الصميمية وبين هذه الظاهرة (الإرادة العاقلة) التي هي من أكثر ما نعرفه معرفة مباشرة، وأن نرتفع بهذه الماهية إلى مستوى الظواهر الأخرى التي تمتاز بشدة الغموض، ورفاهة الدقة، وعندئذ نصل إلى ما كنا نبتغيه، ألا وهو توسيع مفهوم الإرادة.

قد يخطئ بعض الناس، حول ما ننشده من معنى لكلمة الإرادة، وإن يكن ذلك بسبب اتجاه معاكس للاتجاه السابق الذي يعتبر الإراد (الإرادة العاقلة) قد يخطئ هذا البعض إذا ظن أن ليس هناك من فرق بين أن نسمي هذه الماهية في ذاتها، بكلمة الإرادة أو بأية كلمة أخرى، ومما لا ريب فيه أننا نكون، نحن، المسببين في الوقوع بهذا الخطأ، لو أننا قصرنا البحث على القول، فقط، بوجود الشيء في ذاته، وبأننا لا نعرف هذا الشيء في ذاته، إلا معرفة غير مباشرة، وعن طريق التجريد، فلو أننا قصرنا البحث على ذلك، لكان بإمكاننا أن نعطي هذا الشيء في ذاته الاسم الذي نريد، وعندئذ لا يكون الاسم إلا رمزاً لشيء مجهول.

بيد أن كلمة الإرادة، شأنها في ذلك شأن كل كلمة ذات أثر سحري، هي التي يمكنها أن تكشف لنا عن ماهية كل شيء في الطبيعة، فهي ليست من الكلمات التي تطلق على "المجهول"، كما أنها ليست كذلك من الكلمات التي تدل على نتيجة غير محددة التعريف لقياس من الأقيسة، إنما الإرادة شيء يعرف بصورة مباشرة، بل يعرف تمام المعرفة إلى حد أننا نعرف الإرادة ونفهمها، أكثر مما نعرف ما نحن نريد.

إلى ذلك الحد، نكون قد وضعنا مفهوم الإرادة ضمن مفهوم القوة أو القدرة، ولكننا الآن سنحاول أن نفعل العكس، أي سنعتبر كل قوة في الطبيعة، مظهراً من مظاهر الإرادة، بل الإرادة نفسها، على أنه ينبغي أن لا يظن بأن ذلك ليس سوى نوع من النقاش اللفظي، من النقاش الذي لا طائل تحته، بل إِنه على العكس نقاش ذو معنى من أعمق المعاني، وأهمية من أضخم الأهميات، لأن المعرفة الحدسية للوجود الموضوعي، أي للظاهرة أو للتصوير، هي التي تكون في منتهى التحليل الأساس لمفهوم

القوة أو القدرة، فهو، أي مفهوم القوة أو القدرة، آت من هنا (من هذه المعرفة الحدسية للوجود الموضوعي)، إنه آت من هذا المجال الذي تهيمن عليه العلة والمعلول، أي من هذا التصور الحدسي، وإن كان مفهوم القوة يعني شيئاً فإنما يعني الماهية لكل داع من دواعي الفعل أو كل سبب من أسبابه، ووراء هذا الحد لا يبقى بالإمكان القيام بأي تفسير يتوخى تناول الأصل، إذ عنده يكمن المعطى السابق على كل تفسير يتوخى الأصل.

فمفهوم الإرادة، على العكس من جميع المفاهيم الممكنة، هو الوحيد الذي لا يقوم أصله في الظاهرة، أو في مجرد التصور الحدسي، وإنما يقوم وينبع من أعماق وعي الإنسان، أي وعيه المباشر، من هذا الوعي الذي يتعرف منه الإنسان على ذاته، ويكتشف فيه ماهية وجوده بصورة مباشرة، دون الاعتماد على أي شكل من الأشكال أو أية مقولة من المقولات، حتى ولا مقولة الذات ومقولة الموضوع، إذ في هذه المعرفة المباشرة تتحد ذات المعرفة بموضوعها.

أما الآن، فعلينا أن نردّ مفهوم القوة إلى مفهوم الإرادة، وهذا يعني في الحقيقة ردّ شيء مجهول إلى شيء معلوم تمام العلم، بل ماذا نقول؟ إن هذا يعني أن نردّ شيئاً مجهولاً إلى شيء نعرفه معرفة مباشرة، ونعرفه بصورة مطلقة، وإن دلّ ذلك على شيء فإنما يدل على توسيع معرفتنا توسيعاً لا حد له.

ولكن على العكس، إذا أدرجنا مفهوم الإرادة تحت مفهوم القوة، كما فعلنا ذلك حتى الآن، فإننا عندئذ نجرد أنفسنا من المعرفة المباشرة التي لا نملك سواها، ألا وهي معرفة الكون في ماهيته بالذات، وذلك بتستيرنا لهذه الماهية بستار أو بمفهوم مجرد مستمد من الإختبار الحسي، وعندئذ لا يمكن لهذا المفهوم المجرد أن يسمح لنا بالارتفاع عن مستوى هذه التجربة الحسية.

حول الموت

قد يُقال: ماذا؟ استمرار محض ذرة من التراب ومادة جامدة من الجوامد. أهذا هو استمرار كياننا في الوجود؟ ولكن، مهلاً، هل تعرفون حقيقة هذه الذرة من التراب؟ إِذن تعلّموا أن تعرفوها قبل أن تزدروها، فهذه المادة التي ليست هي، الآن، سوى ذرة من التراب أو من الرماد، ما إن تُذوّب في الماء حتى تتحوّل إلى بلور يلمع كالمعدن وينبثق على شكل شرارات كهربائية، ويعبر عن قدرته المغناطيسية، ويتشكل بأشكال النباتات والحيوانات، ومن صميم هذه الذرة الحقيقي تخرج هذه الحياة التي يقلق فكرنا المحدود قلقاً عميقاً خوفنا من فقدانها.

إِذن، فالاستمرار على صورة هذه المادة، ليس مما يمكن اعتباره شيئاً من الأشياء.

ولكن "Spinoza" كان على حق عندما قال: إِننا نشعر في ذواتنا بأننا خالدون، وإن الطبيعة، بالمعنى المتعالي، تشبه هذا القصر المنيف الذي تكلّم عنه ديدرو Diderot في كتابه "جاك، الجبري" Jacques Le Fataliste، تشبه هذا القصر الذي نقرأ على واجهته العبارة التالية: "لست مُلْكاً لأي إنسان، وإنما أنا مُلك للجميع، فقد كنتم في داخلي قبل أن تدخلوا إلى حجراتي، وستبقون فيها أيضاً، عندما تخرجون منها".

فإذا كان الفرد يموت، فإن النوع خالد لا يزول، فالفرد هو التعبير خلال الزمان، عن النوع الذي يقوم خارج الزمان، والموت بالنسبة إلى النوع هو كالنوم بالنسبة إلى الفرد، والنوع يمثل وجهاً من أوجه الإرادة من حيث هي الشيء في ذاته، والإرادة من هذه الوجهة تمثل ما ليس بعرضة للزوال في الفرد الحي...

فالإرادة تنطوي على كل ما هو في هذا الآن، وعلى كل ما كان وكل ما سيكون، ونحن عندما نلقي نظرة إلى المستقبل، ونفكر بالأجيال المقبلة، بملايينها من بني الإنسان، بهؤلاء البشر الذين

يختلفون عنا، بعاداتهم وتقاليدهم وأزيائهم، ونحاول أن نستحضر صورهم في مخيلاتنا، عندما نتخيل كل ذلك يُطرح السؤال التالي على فكرنا: ولكن من أين أتوا جميعهم؟ وأين هم الآن؟ وأين هو هذا الرحم الواسع، رحم العدو، المملوء بملايين البشر، والذي يخفي الأجيال المقبلة؟ أين يمكن أن يكون هذا الرحم، سوى هنالك: في هذا الوجود المتحقق، وهذا الوجود الذي لا يزال مجرد إمكانية، أي في هذا الحاضر وكل ما ينطوي عليه، بل وفي ذاتك أنت، أنت أيها المقاتل، الخالي من الحس السليم، أيها المتسائل الذي تشبه في تجاهلك وتنكرك لماهيتك الخاصة، هذه الورقة النابتة على الشجرة، هذه الورقة التي تذبل وتيبس في الخريف، والتي ما إن تتخيل صورة "تساقطها" وتفكر فيها حتى تأخذ بالانتحاب على دنو أجلها، هذه الورقة التي لا تريد أن تعزي نفسها، بعلمها أن الاخضرار النديّ سيكسو هذه الشجرة في فصل الربيع، ثم تتكلم هذه الورقة، وهي تبكي، فتقول: لم أعد شيئاً يُذكر.

فيا لك من ورقة عديمة الحس، إِذ لا فائدة من تساؤلك إلى

أين تريدين أن تذهبي؟ ومن أين يمكن للأوراق الأخرى أن تأتي؟ وأين هو هذا العدم الذي تخافين من الانهيار في لُجّته؟ وإنما ليكن منك، أن تقُرّي، فقط، بوجودك الخاص، في هذه القوة الباطنة المختفية التي تفعل في الشجرة دائماً، هذه القوة التي لا تعرف خلال هذه الأجيال العديدة من الأوراق لا الولادة ولا الموت، وبعد.. أليس الإنسان شبيهاً بهذه الورقة؟

وليست الحياة، بالنسبة لكثير من الناس سوى معركة مستمرة من أجل الوجود، وإن صاحب هذا الاعتقاد يقين راسخ بالفشل والهزيمة، فإن ما يجعل الناس يتحملون هذه المعركة، بما فيها من حالات الانقباض الروحي، ليس هو حب الحياة، وإنما هو الخوف من الموت، هذا الموت الذي يكمن هناك ويختبئ في مكان مجهول، والذي هو على استعداد للظهور في أية بُرهة من الزمن.

فليست الحياة نفسها سوى بحر مليء بالأخطار واللُّجَج، ومهما حاول الإنسان أن يتحاشى هذه الأخطار وهذه اللجج بفضل ما يبذله من حذر شديد وحرص عميم، فهو يعلم، مع

ذلك، أنه على الرغم من حيويته ومهارته، سينتهي يوماً إلى الانحدار نحو هها اللجج، وأنه على الرغم من حذره وحرصه يتقدم شيئاً فشيئاً نحو هذا الغرق الأكبر، الأعم، هذا الغرق المحتوم الذي لا يمكن رده، عندئذ يرى نفسه على تربة النهر الذي سيشهد نهايته، إذ إنه يكون على عتبة الموت، وبذلك يصبح على أبواب المرحلة الأخيرة من مراحل هذا السفر الشاق، هذه المرحلة التي هي أدعى إلى الخوف، في نظره، من كل هذه الأخطار التي تحاشاها حتى ذلك الحين.



الملال

وكذلك ينبغي من بعض النواحي أن نلاحظ أنه عندما تبلغ الآلام والأحزان حداً رفيعاً فإنها تدفع بالمرء إلى أن يتمنى الموت تمنياً، ومن ثم يصبح الموت قادراً على أن يجذب الإنسان إليه جذباً عنيفاً، لا سبيل إلى مقاومته.

ومع ذلك، ما هي الحياة، إن لم تكن الهرب من هذا الموت نفسه، كما أنه من ناحية أخرى، ما تكاد الحاجة والألم يهادناننا بعض المهادنة، حتى يقبل علينا الملال مسرعاً، فلابد للإنسان من طلب السلوى لنفسه بأي ثمن كان، فالرغبة في الحياة هي التي تثير الاهتمام في الكائن الحي، كما أنها هي التي تدفعه إلى الحركة، ولكن ما إن نؤمّن لهذه الحياة شروطها المادية حتى تُحار في أمرها، وفي إيجاد أنجع الطرق لاستغلالها، وعند ذلك يتدخل ذلك اللولب الثاني الذي يدفعنا إلى الحركة، ألا وهو رغبتنا في التخلص من

عبء الحياة، هذا العبء الذي ينبغي أن نخفضه إلى حد عدم الشعور به، أي إن علينا أن "نقتل الوقت" ومعنى ذلك أن نهرب من الملال، وهكذا نلاحظ أنه ما إن يتخلى أغلب الناس، أولئك الذين يكونون بمأمن من الحاجة والهموم عن سائر الأعباء الأخرى، حتى ينتهوا إلى هذه الحالة التي تصبح فيها نفوسهم أعباء ثقيلة عليهم، هكذا نلاحظ هؤلاء الناس يخاطبون أنفسهم: ينبغي أن نكسب الزمن من كل ساعة تفوت، ينبغي أن نكسب الحياة عن كل ما من شأنه أن يقصّر هذه الحياة التي يريدون لها امتداداً لا حد له، نلاحظهم وقد كرّسوا، لهذه المهمة، حتى الآن، مهمة كسب الزمن، كل ما تعتمر به نفوسهم من قوى.

فليس الملال، إذن، من الشرور التي يمكننا أن لا نكترث لها، إذ إنه يُضفي على الوجوه، مع الزمن، صورة صادقة عن اليأس، فللملال من القوة ما يستطيع بها أن يدفع بكائنات قد لا تحب بعضها بعضاً إلا كما يحب البشر بتقتير، بعضهم بعضاً، إلى أن تبحث عن بعضها، على الرغم من كل شيء.

فالملال هو مبدأ الحياة الاجتماعية، بل إنه يعتبر مصيبة من المصائب العامة، ولذلك تتخذ الحكومات كثيراً من التدابير ضده وتنشئ لمكافحته عدداً كبيراً من المؤسسات الرسمية، وهو يشكل مع المجاعة الطرف المعاكس له، شرير من أكثر الشرور قدرة على دفع الناس إلى اقتراف أبشع الدعاوات: فالخبز والتسلية هما كل ما يلزم للشعب، وإذا كان إنّ همّ الطبقة الفقيرة ينحصر في الحاجات المادية، فإن الملال هو هم الطبقة الميسورة. وقد روعي في تنظيم الحياة الاجتماعية أن يكون له يوم بمثله ألا وهو يوم الأحد لتبقى للحاجات المادية أيام الأسبوع الأخرى تمثلها.

السن والمزاج

لاحظتُ أن بروز حقيقة المزاج عند أغلب الناس تابع لأوان مرحلة من مراحل العمر، فمن الناس من تبرز حقيقة مزاجهم في مرحلة الشباب دون مرحلة الشيخوخة، ومنهم من تبرز حقيقة مزاجهم في مرحلة الشيخوخة دون مرحلة الطفولة، وهكذا... فقد بدا لي أن لمزاج كل امرئ مرحلة من مراحل عمره، هي التي تكون أكثر ملاءمة لبرء مزاجه على حقيقته. فمن الناس من يكونون محبوبين، في فترة من فترات العمر، حتى إذا انقضت هذه الفترة، زال عنهم ما كان يحبّب الناس بهم. ومن الناس من يكونون في سن النضج ذوي حيوية ونشاط حتى إذا تقدّمت بهم السن نزع الزمان عنهم هذه الصفات الجميلة، ومنهم أخيراً، من لا تظهر فيهم أحسن الصفات إلا في سن الشيخوخة، ففي هذه السن، يكونون

أكثر لطافة ونعومة مما كانوا عليه فيما مضى، وما ذلك إلا لأنهم مرّوا بكثير من التجارب، فغدوا وادعين كل الوداعة.

والملاحظ أن هذه الظاهرة هي أكثر ما تكون بروزاً عند الفرنسيين، ولعل ذلك متأتٍّ من أن للمزاج في ذاته دور فتوّة ودور رجولة ودور شيخوخة. فقد يكون هناك تقابل بين أدوار المزاج وبين مراحل السن، وقد يكون بينها تفاوت في الزمن.

وكما أننا لا نشعر بسير المركب ونحن عليه، إلا لأننا نرى ما على الشاطئ من أشياء غدت بعيدة عنا وبالتالي أخذت تبدو صغيرة الحجم، كذلك نحن لا ندرك أننا غدونا شيوخاً وبعدها عجزاً، إلا لأن أناساً أصغر منا سناً، دائماً، لا يزالون يبدون لنا شباباً.

تأثير المصادفة على الحياة

هناك، كما قال، بحق أحد العلماء، ثلاث قوى تهيمن على العالم: (الحذر والقوة والثروة). ولكن القوة الأخيرة هي في نظري أكثر هذه القوى تأثيراً ونفوذاً، ويمكن تشبيه مجرى الحياة بسير مركب من المراكب، كما يمكن اعتبار المصير، بأنه يقوم بدور الرياح التي تدفعنا بسرعة إلى بعيد، إما إلى أمام وإما إلى وراء، في حين أن جهودنا الخاصة وأتعابنا لا يمكنها أن تؤثر إلا تأثيراً ضعيفاً في هذا الاتجاه، فجهودنا وأتعابنا هي بمثابة المجاديف التي ما تكاد تقدم سيرنا بعض التقدم، بعد ساعات من العمل الطويل، حتى تهب الرياح فجأة فتردنا إلى الوراء بمقدار ما تقدمنا بفضل جهودنا وأتعابنا، فإذا كانت الرياح مواتية كان دفعها لنا حسناً للغاية، بحيث يمكننا الاستغناء عن المجاديف.

هناك مثل إسباني يعبر عن قدرة الحظ تعبيراً فذاً، إذ يقول:

(اِمنح ابنك السعادة وألقه بعدها في اليم)، ولكن ينبغي أن لا نطمئن كثيراً إلى المصادفة، لأنها قوة خبيثة، ومع ذلك ليس هناك، من بين جميع موزّعي الخيرات، مَن إذا وهبنا إحدى الهبات، نبّهنا، في الوقت نفسه، إلى أنه ينبغي أن لا ننخدع به، ليس هناك من ينبهنا إلى أن لا ننخدع إلا المصادفة، ولذلك، ليس علينا أن نطالبها بالعطايا، كما لو كانت هذه الهدايا، حقاً لنا شرعياً ومكتسباً، كما ليس علينا أن نعزو ما نلنا من خيرات إلى جدارتنا الخاصة وأهليتنا، وإنما ينبغي عزو ذلك إلى طيبة المصادفة وحدها، وفضلها.

ليس علينا أن نطالبها بالعطايا، لأن لها، وحدها، الحق بأن تعطي متى تشاء، فهي ليست نظاماً، حتى ننتظر منها ما ننتظره من القوانين الطبيعية، وبما أنها لا تعطي إلا متى تشاء، لذلك علينا أن ندع الأمل المفرح، بنيل عطايا أخرى يدغدغ نفوسنا، وأن يكون أملنا بهذا النيل مفعماً بالتواضع، لأنه ليس لنا أي فضل في استحقاق هذه العطايا. فالمصادفة هي، وحدها، التي تجيد هذا الفن الرفيع، فن إفهام الناس بأن الجدارة ليست لها أية قيمة وأي تأثير،

ما لم تسعفها المصادفة بفضلها ونعمتها.

عندما نلقي نظرة إلى الوراء، ونحن في طريق الحياة، نستطيع أن نستوعب، بصورة إجمالية، مجراها المتعرج المداور المخادع، الذي يشبه المتاهة، كما نستطيع أن نتبين العدد الكبير من السعادات التي بقيت مبتورة ناقصة، والعدد الكبير من الشقاوات التي حاقت بالناس، وعندها نجنح إلى المبالغة في توجيه الملامات إلى أنفسنا، لو أن سير وجودنا كان من صنعنا الخاص، فقط، ولكن سير وجودنا هو حاصل عاملين اثنين ألا وهما: سلسلة ظروف الحياة وأحداثها، وسلسلة التصاميم والمقررات التي تبنيناها. وهذه الأحداث والتصاميم، تتلاقى دائماً ويؤثر بعضها في بعض، بيد أن استشرافنا لهذين العاملين، محدود الأفق، وما ذلك إلا لأننا لا نستطيع أن نتنبأ بتصاميمنا ومقرراتنا قبل مدة طويلة من الزمن، ولأن قدرتنا على التنبؤ بالحوادث هي، كذلك، أضعف من تنبؤنا بتصاميمنا، فمعرفتنا عن هاتين السلسلتين (سلسلة الأحداث وسلسلة التصاميم) تكاد لا تذكر، بينما نحن نملك معرفة جيدة عن اللحظة الحالية.

وبما أن هدفنا لا يزال بعيداً عنا، فإننا لا نستطيع أن نحكم عليه، وإنما ما نستطيعه هو أن نتقرب منه أقصى ما يمكن أن يكون التقرب، وذلك لا يكون إلا بصورة احتمالية وليس بصورة أكيدة، وكذلك ترانا أحياناً نطوف من حوله، ولكن لا نستطيع أن نقاربه تمام المقاربة، وكل ما نستطيعه في الواقع هو أن نتخذ المقررات في كل مرة بموجب الظروف الراهنة، على أمل أن لا نخطئ الإصابة، كما يقربنا ذلك من الهدف الأساسي.

وبهذا المعنى يمكننا القول بأن الأحداث ومقرراتنا الهامة هي أشبه ما تكون بقوتين تعملان في اتجاهات متغايرة، بحيث إن مجرى حياتنا يتكون من حاصل عملهما، بل إن أحسن تشبيه للتعبير عما أريده هنا، هو التشبيه التالي: إن ما يحدث في الحياة هو أشبه بما يحدث في لعبة الشطرنج. فنحن ننشئ تصميماً، ولكن هذا التصميم مرتبط، في لعبة الشطرنج، بما يحلو للخصم أن يقوم بلعبه، وفي الحياة، بما يحلو للمصير أن يفعله. فإن التغيرات التي يخضع لها تصميمنا، فيما بعد، هي في أغلب الأحيان جد مهمة، بحيث يكاد

هذا التصميم لا يُعرف عند التنفيذ إلا بفضل الخطوط الكبرى.

على أن هناك شيئاً في سير وجودنا يقوم في مستوى أرفع من كل ذلك، وفي الواقع إنها لحقيقة مبتذلة، تلك الحقيقة التي طالما قررها الناس، ألا وهي أننا غالباً ما نعتبر أنفسنا مجانين في تصرفاتنا، في حين نكتشف بعدها بزمن طويل أننا لم نكن إلا مخدوعين، والحقيقة هي أننا كنا أكثر حكمة مما نظن، وإن فينا لشيئاً أكثر قدرة على الإدراك، من قدرة دماغنا عليه، ونحن في الواقع نتصرف في اللحظات الهامة وفي الخطوات الكبرى من حياتنا باندفاع من داخل، أكثر مما نتصرف بمعرفة دقيقة لما يتوجب عمله.

أي إننا نتصرف بمقتضى غريزة منبثقة من أعمق أعماق كياننا، وما هو إلا مؤخراً، حتى ترانا ننتقد تصرفاتنا، بفضل مفاهيم مكتسبة بل مستعارة من قبل القواعد العامة، هذه القواعد العامة المنسوجة على غرار التصرفات الفردية التي قام بها الآخرون.

وبهذه الكيفية، ودون أن نفكر كفاية بأن "شيئاً فردياً لا يمكن أن ينطبق على الجميع" نصبح في حكمنا على أنفسنا ظالمين ، بيد أن

النهاية تبين من هو الذي كان على حق، وإن الشيخوخة التي لا تثقل نفسها بمثل هذه الأحكام هي التي لها، وحدها، الحق في أن تصدر أحكامها على هذه الأشياء، سواء أكان ذلك بالنسبة إلى العالم الخارجي أم بالنسبة إلى الذات.

ولعل هذه الاندفاعة الداخلية تكون مسوقة دون علم منا بهذه الأحلام التنبؤية التي لا نلبث أن ننساها عند اليقظة، والتي تمنح حياتنا بالضبط هذا الوقع المتناسق دائماً وأبداً، وهذه الوحدة الدرامية التي لا يستطيع الوعي الذهني المتخاذل، المنخدع والمتغير، في أغلب الاحيان، أن يمنحنا أياها.

ولعل هذه الاندفاعة هي التي تجعل الإنسان، مثلاً، يملك منذ شبابه الأول، شعوراً عميقاً خفياً، عن الأعمال العظيمة التي تدعوه الحياة لإنتاجها والتي تجعله يعمل من أجل تحقيقها، تماماً، مثلما تدفع الغريزة أسراب النحل، من أجل بناء خلاياها، ولكن ما يدفع كل إنسان، بذاته، هو ما سمّاه بلتزار كرسيان Baltazar Graciun بالسيندريز الكبرى Le grand sin dérésis أي العناية

الغريزية القوية الموجودة في الذات، والتي بدونها يتلاشى الكائن.

فالعمل، بمقتضى مبادئ مجردة هو شيء عسير للغاية، ولا يمكن له أن ينجح إلا بعد ممارسة طويلة الأمد، بل لعله لا يمكن له أن ينجح أبداً، وكذلك تكون هذه المبادئ أحياناً، غير كافية.

ولكن كل إنسان بالمقابل يملك بعض المبادئ المشخصة المغروزة في نفسه بالفطرة، وهي مستقرة في لحمه ودمه لأنها حاصل تفكيره وإحساساته وإرادته، والإنسان في أغلب الأحيان لا يعرف هذه المبادئ معرفة مجردة، وهو لا يدري أنه قد خضع لها باستمرار إلا بعد أن يلقي نظرة على حياته الماضية، فإذا ألقى هذه النظرة، تبين له أنه كان يخضع لها، وأنه كان مسوقاً بها، كما لو كان مجروراً بحبل غير مرئي، فهي بحسب ما هي عليه طبيعتها إما أن تقوده إلى السعادة وإما أن تقوده إلى الشقاء.

في الظرف

إن ما نسميه بالظرف، ليس سوى جدية مختبئة خلف الدعابة أو الضحك، إذن، فالظرف هو عكس السخرية، وبالإمكان تعريف الظرف بأنه طباق السخرية المزدوج، أما التفسيرات التي هي من هذا النوع: الظرف هو التداخل المتبادل بين المتناهي واللامتناهي، فإنها لا تعبر، أبداً، إلا عن ضعف تام في التفكير، عند أولئك الذين يمكن أن تقنعهم صيغ فارغة كهذه.

والسخرية، إما أن تكون موضوعية، وذلك عندما توجه إلى الغير، وإما أن تكون ذاتية، وذلك عندما تستهدف قبل كل شيء ذاتنا الخاصة، ولذلك كان ما يقابل روائع السخرية عند الأقدمين هو روائع الظرف عند المحدثين، وإذا أردنا أن نتفحص الظرف عن قرب، فإننا نلاحظ أنه يستند إلى استعداد ذاتي، على جانب من الجدة والرفعة، وأنه يدخل في مشادة مع عالم مبتذل، يختلف

اختلافاً كبيراً عن طبيعته الخاصة، فهذا الاستعداد لا يستطيع أن يتجنب هذا العالم المبتذل، كما أنه لا يستطيع أن يضحي بنفسه، لذلك كان ينبغي لهذا الاستعداد، لكي يوفق بين الأضداد، أن يعالج بنفس المفاهيم عالم الذات وعالم الوجود الخارجي، ومن ثم كانت هذه المفاهيم تتعارض أحياناً مع الحقيقة الخارجية وأحياناً أخرى مع الحقيقة الذاتية، فينشأ عن هذا التعارض، إِذن، ظل الضحك المقصود، أي ظل الدعابة.

بيد أن خلف هذه الدعابة تختبئ الجدية العميقة التي كانت تذر قوتها من خلال الضحك، فالسخرية تبتدئ بالجدية وتنتهي بالابتسام، أما الظرف فإنه يتبع طريقاً معاكساً.

إِن كل تصوير لمشهد من المشاهد الهزلية أو المثيرة للضحك العامي، على شرط أن تكون مختبئة، هناك، خلف الضحك وبين حناياه، فكرة جدية، إن كل تصوير لمشهد من هذه المشاهد إما بواسطة الشعر وإِما بواسطة الفن التمثيلي، هو نتاج من نتاجات الظرف، وهذه هي بالذات، خاصة رسم "تشباين Tischbein"

التلويني، فإن هذا الفنان يصور غرفة عارية كل العري من الأثاث، تتلقى أضواءها من النار المُتَّقدة في المدَفأة، ويقف أمام هذه المدفأة رجل من الرجال مرتدياً قميصاً ذا أكمام قصيرة، بحيث يبدو ظل الرجل المرسوم على الجدار، مهيمناً على الغرفة كلها، ويضيف تشباين، معلقاً على هذه الصورة: (هذا هو الرجل الذي لم يُصِب أي نجاح في هذا العالم، والذي لم يستطع أن يدرك أي هدف من الأهداف، ولكنه سعيد الآن، لأنه يستطيع أن ينشر ظلاً كبيراً كهذا الذي ينشره).

إذا كانت كلمة "ظريف" غالباً ما تُستعمل حالياً في الأدب الألماني بمعنى "هزلي"، فما ذلك، في الواقع، إلا بسبب هذه الفكرة السائدة المؤسفة التي تريد إِكساب الأشياء مسميات أنبل مما يوافقها، أي أن تكون لها أسماء أرفع صنف من أصناف الأشياء، وهكذا فإن كل خان يسمى فندقاً، وكل صيرفي يسمى بانكيراً، وكل مكان صغير لتدريب الحيوانات يسمى سيركاً، وكل معهد للموسيقى يسمى مجمعاً للفنون الموسيقية، وكل صانع خزف

يسمى فناناً في المصنوعات الخزفية، وكل أركوز يسمى إِنساناً ظريفاً.

إِن "الظرف" كلمة استعيرت من الإنكليز للتعبير عن نوع خاص من أنواع الضحك، ولعزله عن بقية الأنواع، هذا النوع الذي لوحظ عندهم، أول ما لوحظ، والذي هو صفة خاصة بهم، فالظرف يتصل بكل ما هو سامٍ ورفيع، فهو لم يُبتدع ليكون لباساً لكل مداعبة ولكل تهريج، كما يفعل ذلك الآن جميع الفقهاء والأدباء الألمان دون أن يلقوا عليه اعتراضاً، إِن مفهوم هذا النوع الخاص من أنواع الضحك والدعابة، إِن مفهوم هذا النوع من الاتجاهات التي يتجه إليها التفكير، وإن مفهوم هذا النتاج الذي هو حاصل امتزاج المضحك مع ما هو رفيع، إن مفهوم هذا النوع الخاص من أنواع الضحك، هو، في الواقع، أرفع وأدق من أن يدركه ذوق الجمهور. ولكن الفقهاء والأدباء الألمان لا يجدون حرجاً من أجل ترضية الجمهور في جعل كل شيء حقيراً ودهمائياً رخيصاً، فشعار هذا العصر العجيب الذي نعيش فيه هو هذا:

"كلمات نبيلة لمعانٍ خسيسة". وإن من يعد اليوم ظريفاً، كان يسمى فيما مضى، أركوزاً.

أنت هو هذا

يمكن لغيري أن يقترح مبادئ أخلاقية ويقدمها على أنها وصفات، من شأنها أن تنتج الفضيلة، أو قوانين ينبغي اتباعها. أما أنا، فليس لي، كما قلتُ سابقاً، أن أفعل مثل ذلك، وليس بمقدوري أن أفرض على الإرادة التي هي حرة حرية مطلقة خالدة، أي واجب وأي قانون. ولكن، هناك في نظري، ما يمكن أن يقوم بدور مماثل لهذه المبادئ الأخلاقية، تقريباً، ألا وهو هذه الحقيقة النظرية، التي تُعتبر كتاباتي كلها تفصيلات عنها. وهذه الحقيقة هي أن الإرادة، أي الحقيقة في ذاتها، المختبئة خلف كل ظاهرة، إِذا نُظر إليها في ذاتها فإنها تبدو مستقلة عن كل الأشكال الظاهرية، وبالتالي عن الكثرة. ولا أرى تعبيراً عن هذه الحقيقة، أقدّمه للناس، إلا هذا التعبير:(أنت هو هذا) (Tue s ceci). فمن كان يستطيع أن يرددها في نفسه، على شرط أن يصاحب ترديده إياها معرفة

واضحة، واقتناعاً راسخاً بها، إن من يستطيع أن يرددها إزاء كل كائن تقوم بينه وبينه علاقة من العلاقات، فإنه يمكن لهذا الإنسان أن يكون واثقاً من أنه سيمتلك جميع الفضائل، وتمام سمو الروح، وعندئذ، يكون سائراً على الجادة المستقيمة التي تؤدي به إلى الخلاص.

الانتحار

إن الانتحار علامة على توكيد قوي للإرادة، لأن نفي الإرادة لا يكمن في فزعنا من أوصاب الحياة، وإنما يقوم في كرهنا لأفراحنا، فمن يُسلّم نفسه للموت يكون مريداً للحياة، لأنه لا يكون إلا مستاء من الظروف التي جعلته الحياة يرزح تحت أثقالها، وبالتالي فهو عندما يلحق الفناء بجسمه، لا يكون قد تنكَّر لإرادة الحياة، وإنما يكون قد تنكر للحياة فقط، فهو يريد الحياة، وهو يتمنى أن تستمر إرادته في الوجود وتتأكد، دون أن تقف الحواجز في سبيلها، ولكن التخمينات الراهنة لا تأذن له بأن يستسلم للأمل، ولذلك فهو يحس من جراء ذلك بألم عميق.

وعندما تجد إرادة الحياة نفسها في هذا الوضع المنعزل، وقد سُدّت أمامها السبل، بحيث لم تعد قادرة على القيام بأي جهد، تتخذ تصميماً مطابقاً لطبيعتها، من حيث إنها شيء في ذاتها، هذه

الطبيعة التي تبقى مستقلة عن مختلف تعبيرات مبدأ السبب الكافي، والتي لا يكون، بالتالي، بينها وبين كل ظاهرة منعزلة أية علاقة من العلاقات، فهي (أي طبيعة هذا الشيء في ذاته) مستقلة عن الولادة والموت، لأنها هي الماهية العميقة للحياة عامة.

هناك يقين راسخ عميق، مستقر في نفس الإنسان، مفاده أن ليس من أحد من الناس يعيش في خوف مستمر من الموت، فنحن بتعبير آخر، مطمئنون إلى أن الإرادة لن تنقصها الظواهر أبداً. ورأيي أن الانتحار يستند إلى هذا اليقين بالذات. وكما أن إرادة الحياة، إذن، تتبدى في الانتحار المتجسد في سيفا Siva، كذلك تتبدى في التنعم بصيانة الوجود وبقائه المتجسد في فيشنو Vichnou وفي متعة الإنسان المتجسدة في برِّهما. وهذا هو المعنى العميق لـ تريمورتي فالتريمورتي في الحقيقة هو كل إنسان، وإن كان هذا التريمورتي يتبدى تارة بصورة سيفا، وأخرى بإحدى هذه الصور الثلاثة.

إن العلاقة بين الانتحار وبين نفي الإرادة، هي شبيهة بالعلاقة

بين الشيء الخاص وبين المعنى العام، فالانتحار ينفي الفرد ولكنه لا ينفي النوع، وهكذا، فالحياة، كما تبين لنا ذلك سابقاً، هي دائماً، وباستمرار لاصقة بإرادة الحياة، مثلما أن الألم لاصق بالحياة. ويُستنتج من ذلك أن الانتحار هو فعل لا فائدة منه فهو لا ينم عن حس سليم.

نعم إننا، بالإرادة، نستطيع أن نقضي على ظاهرة خاصة من الظواهر قضاءً مبرماً، ولكن الشيء في ذاته لا يتأثر بهذا القضاء أي تأثر، شأن الشيء في ذاته، شأن قوس قزح يبقى موجوداً، على الرغم من تساقط قطرات الماء المستمر، هذه القطرات التي كانت تسند وجوده في لحظة من اللحظات. ومع ذلك فالانتحار هو الذي يعبر بصورة جد صارخة عن التناقض الكائن في صميم إرادة الحياة. فإرادة الحياة في تناقض مع نفسها، وقد سبق أن لاحظنا هذا التناقض في أحط مراتب الإرادة، ولاحظناه في هذا النزاع المستمر الكائن بين ظواهر القوى الطبيعية بعضها مع بعض، وبين جميع الأفراد الأحياء الذين يتنازعون على المادة والزمان والمكان. ونحن،

كلما صعدنا في سلم تموضع الإرادة، رأينا النزاع نفسه يزداد حدة بصورة واضحة وضوحاً مخيفاً، فإذا وصلنا إلى أعلى درجات هذا السلم ألا وهي درجة النوع الإنساني، لاحظنا أن هذا النزاع يبلغ أقصى حد العنف والضراوة، ولكن لما كان هؤلاء الناس يمتون إلى نوع واحد، فإنهم لا يسعون في الحقيقة إلى إفناء بعضهم بعضاً، وإنما يسعى كل فرد منهم إلى أن يعلن الحرب على نفسه، فإن الشوق المتأجج الذي يبديه نحو اشتهاء الحياة، والضراوة التي يتسلح بها عندما يصطدم بحواجز الحياة الطبيعية، وأقصد بها الألم، إن كل ذلك هو الذي يجبره إلى القضاء على نفسه.

إن إرادة الفرد تفضل أن تزيل الجسم من الوجود، بعمل إرادي، بدلاً من أن تدع الألم يحطمه. فالراغب في الانتحار لا يطلب أن يزيل فيه الحياة إلا لأنه لا يستطيع أن يكف عن أن يريد، فالإرادة تسعى إلى توكيد ذاتها، في الانتحار، عن طريق إزالة ظاهرتها، وهي إنما تفعل ذلك لأنها لم تعد تستطيع أن تؤكد ذاتها عن طريق آخر.

ولكن هذا الألم الذي نحاول أن ننتشل أنفسنا من براثنه بواسطة الانتحار، هو في الحقيقة تعذيب الإرادة لنفسها، وهو الذي كان يمكن أن يكون الطريق الموصلة إلى نفي الإرادة، أي الطريق الموصلة إلى الخلاص.

فالمنتحر، من هذه الناحية، يشبه المريض الذي كان يمكن أن يشفى الشفاء التام، لو أنه قبل بأن تُنهى العملية المؤلمة التي بدأ له بها، ولكن يبدو أنه كان يفضل الاحتفاظ بمرضه، فعندما يقبل الألم عليه ويريه إمكانية نفي الإرادة لا يحجم عن تقبلها وعندئذ يزيل ظاهرة الإرادة، أي يزيل هذا الجسم، كيما تبقى إرادته متعافية سليمة من كل أذى أو ضرر قد يلحق بها.

من المؤكد أنه لو امتنع إنسان عن الانتحار لأسباب أخلاقية محضة، لو أنه امتنع عن الانتحار، مهما كانت الحجة التي يتذرع بها عقله إليه، لكان المعنى العميق من انتصاره على ذاته هو الآت :(لا أريد أن أتخلص من الألم، وإنما أريد أن يتمكن الألم من القضاء على إرادة الحياة، هذه الإرادة التي تُعد ظاهرتها "ونعني بذلك الجسم"

مما يمكن الرثاء له. كما أريد له "أي لهذا الألم" أن يوسع من معرفتي ويرسخها فيّ، أن يوسع معرفتي لطبيعة العالم الحقيقية التي بدأت أنوارها تبزغ في نفسي. كنت أريد ذلك، كيما تصبح المعرفة المسكّن الأعظم لإرادتي، والينبوع الجياش لخلاصي الأبدي).

مكتبة
t.me/t_pdf

اللذة والألم

عندما نريد أن ننشئ ميزانية لأعمال حياتنا، من وجهة نظر السعادة، ينبغي أن لا نقيم حسابنا على أساس مجموع اللذات التي تذوقناها، وإنما على أساس الآلام التي تمكنا من تجنبها. بل إن علم السعادة، أو بتعبير آخر، كتاب الحياة السعيدة، ينبغي بالإضافة إلى ذلك أن يبدأ بأن يعلّمنا أن اسمه الذات، هو من التعابير الملطفة، وإنه كان ينبغي أن يُفهم فقط من الحياة "حياة سعيدة"، الحياة التي أقل ما تكون خلواً من الآلام، أي الحياة التي يمكن احتمالها.

وعلى هذا الأساس فالحياة لم توجد لكي نتمتع بها، وإنما وجدت لكي نخضع لها ونقوم بتنظيمها، وذلك ما يشير إليه هذا التعبير اللاتيني: "جوهر الحياة يقوم في استغلالها".

أجل، إِن عزاء الإنسان في شيخوخته يكمن في مجهود حياته،

الموجود خلف حاضره، وإِن أسعد الناس إذن هو الإنسان الذي يقضي حياته دون أن يعاني آلاماً بليغة، روحية كانت هذه الآلام أم جسدية، إنه هذا الإنسان، لا الإنسان الذي نال أكبر نصيب من الابتهاجات والمتع. فمن أراد أن يقيس سعادة الحياة، بما ناله من بهجات ومتع، فإنه يستعين بمعيار خاطئ، لأن اللذات هي سلبية، وهي تبقى كذلك.

وإنه لوهم يجنح بالرغبة المتأججة التي تزكيه أن تنزل بنفسها العقاب، هذا الوهم الذي يميل بالإنسان إلى الاعتقاد بأن هذه اللذات يمكنها أن تجلب له السعادة. أما الآلام فإن إحساسنا بها، على العكس، هو إيجابي، وإِن انتقاءها لهو مقياس سعادة الحياة.

وإذا أضفنا، كذلك، إلى الحالة المجردة من الآلام، انتقاء الملال، فإننا عند ذلك نبلغ السعادة على الأرض، أي نبلغ ما هو جوهري في هذه السعادة، لأن ما تبقى من ذلك ليس سوى أضغات أحلام. ويُستخلص من ذلك أنه ينبغي دائماً أن لا نقتنص اللذات على حساب الآلام ولا تحت تهديدها، فقط، لأننا نكون

عندئذ كمن يقايض ما هو سلبي بما هو إِيجابي وواقعي، بينما هناك بالمقابل كسب إذا ما ضُحّي باللذات في سبيل تجنب الآلام. وفي هذه الحالة أو تلك يكون سواء أجاءت الآلام لاحقة على اللذات أم سابقة عليها، وليس في الحقيقة من جنون أكبر من رغبة تحويل هذا المسرح، مسرح الشقاوات، إلى مكان للتسلية والإلهاء، ومن ملاحقة الابتهاجات والأفراح، بدل السعي لتجنب أكبر عدد ممكن من الآلام، ومع ذلك، كم من الناس من يصابون بهذا الجنون.

وأما من ينظر إلى هذا العالم بعين حالكة السواد ويعتبره كأنه نوع من الجحيم، فلا يوجه اهتمامه إلا إلى البحث عن ملجأ يجعله بمأمن من لهيب هذا الجحيم، فإن خطيئته أقل خطراً من خطيئة أولئك.

إن المعتوه أو الأبله، يركض وراء لذات الحياة ولكنه لا يصيب إلا الخيبة، أما الحكيم فإنه يتجنب الشرور، فإذا لم يستطع على الرغم من هذه الجهود أن يصل إلى مبتغاه فإن الذنب يقع على القدر لا عليه، وأما إذا أصاب بعض النجاح فإنه لا يمكن أن يقع

في الخيبة، لأن الشرور التي يكون قد أقصاها عنه، هي الأشياء التي تكون أكثر تمتعاً واتصافاً بالواقعية، وفي الحالة التي يلجأ فيها إلى الدوران لتجنب الشرور مهما كان هذا الدوران مضنياً ومنهكاً، ومهما حرمه من كثير من اللذات، فإنه في الحقيقة لا يكون قد خسر شيئاً ذا بال، لأن هذه اللذات لا تتصف بالواقعية، فالأسف على خسرانها يعتبر شيئاً حقيراً، بل، بالأحرى، شيئاً مضحكاً سخيفاً. وإن تجاهل هذه الحقيقة بسبب النظرة التفاؤلية، هو الذي فتح الباب علينا لكثير من المصائب والبلايا.

والواقع، أننا لا نندفع وراء أوهام السعادة التي ليس لها وجود حقيقي، والتي تجعلها رغباتنا القلقة تلتمع أمام أعيننا، إلا في اللحظات التي تكون فيها نفوسنا خالية من الآلام، فإذا بنا نجتذب إلينا الألم الذي لا نزاع في أنه حقيقي، وعندئذ ننتحب على الحالة، الخالية من الآلام، التي فقدناها، والتي أصبحت الآن خلفنا، فكأننا نجد لذة في ترك جنة من الجنان تفلت من بين أيدينا وكأننا، ولكن بلا جدوى، نريد أن نمنح ما ليس له أية قيمة، قيمة

من القيم، ويظهر كأن هناك جنيّاً خبيئاً، لا يني يهتم بانتزاعنا، بواسطة سرابات رغباتنا الخداعة، من هذه الحالة الخالية من الآلام التي هي، وحدها، السعادة الحقيقية الرفيعة، ليضعنا في الجحيم.

يظن من لا يزال فنيّاً، أن هذا العالم الذي لم يكن قد اختبره، حتى الآن، هو هاهنا، وأنه ينتظر من يرغب في أن يتذوق أطايبه، وأنه يمكن أن يكون ينبوعاً لسعادة إيجابية، وأنه لا يفلت إلا من بين يدي من لا يحسنون الاستيلاء عليه، ومما يقوّي ظن هذا الفتى، هو قراءة الروايات والأشعار، وهو هذا الرياء الذي يدفع بكثير من الناس إلى الاهتمام بالمظاهر الخارجية، دائماً وحيثما كان. وسأعود بعد قليل إلى تفصيل هذه النقطة. ويظن هذا الفتى أن حياته ينبغي أن تكون، بعد الآن، كناية عن سعي لاقتناص السعادة الايجابية، على شرط أن يلتزم الحذر في قليل أو في كثير، فهو يرى رأياً لا ريب فيه أن هذه السعادة الايجابية مكونة من لذات إيجابية، وإن كان يرى أن عليه أن يحتاط من الأخطار التي يمكن لها كيانه، فإذا اقتنع بذلك اقتناعاً راسخاً، جرّه سعيه للاقتناص إلى ملاحقة فريسة لا

وجود لها، بأية حالة من الأحوال، ولكن ذلك يؤدي في العادة إلى تعاسة حقيقية تماماً، وإيجابية كل الإيجابية.

وأما الأشكال التي تتبدى عليها هذه النتيجة، فهي الآلام والمتاعب والأمراض والخسائر والهموم والفقر وفقدان الشرف، بل وآلاف أخرى من المصائب والبلايا، بيد أن التنبه إلى ذلك لا يجيء إلا متأخراً جداً.

بينما إِذا أذعنّا، على العكس، للقاعدة التي عرضناها هاهنا، ووضعنا تصميماً لحياتنا، بحيث نحرص على تجنب الآلام، أي بحيث نتحاشى الحاجة والمرض بل وكل نوع من أنواع المتاعب الأخرى، فإن الغاية، عندئذ تكون حقيقية، ويكون بالإمكان الحصول على شيء من الأشياء، وتكون النتيجة حسنة بمقدار ما يكون التصميم بعيداً عن التعرض لهذا الاضطراب الناتج عن ملاحقة هذا الوهم، وهم السعادة الإيجابية. وهذا يتفق مع ما أجراه "غوتيه" في "المقاربات المختارة" على لسان ميتلر Mittler، هذا الرجل الذي يهتم دائماً بسعادة الآخرين. إذ يقول: (إن من

يريد أن يتحلل من شر من الشرور يعرف دائماً ماذا يريد، أما من يبحث عن أحسن مما لديه، فإنه يكون أشد عمى ممن كان أعشى العينين). وهذا الكلام يذكر بالمثل الفرنسي السائر: (الأحسن هو عدو الجيد).

في السعادة

عندما نرغب في الحكم على وضع إنسان من الناس، من وجهة نظر السعادة، ينبغي أن نستعلم، لا عما يحزنه، وإنما عما يسلّيه ويبهجه. إذ إنه كلما كان ما يحزنه تافهاً في ذاته، كان الإنسان سعيداً، وينبغي أن يكون الإنسان في وضع نفسي مريح، كيما يصبح حساساً لأتفه الأمور، ففي حالة التعاسة لا يمكن أن يشعر بالأمور التافهة أبداً.

وينبغي الحيطة من إِرساء السعادة على أساس عريض، وذلك باللجوء إلى إِقامة ادعاءات عديدة حول السعادة: فالسعادة إذا كانت مبنية على هذا الأساس فإِنه يكون من السهل أن تتداعى، لأن من المحقق أنها تولّد عندئذ كثيراً من الهموم والمتاعب. فآلة السعادة إذن تتصرّف من هذه الوجهة على عكس ما تتصرّف به الأشياء الأخرى، هذه الأشياء التي كلما كانت قواعدها عريضة، كانت متينة وثابتة.

وإن أسلم طريق لتجنب المصائب الكبرى، هو أن توضع ادعاءات الإنسان في أدنى ما يمكن من المراتب، مع مراعاة النسبة بين ادعاءاته وإمكانياته.

وعلى العموم، إنه لمن أعظم حالات الجنون ومن أكثرها انتشاراً، أن يتخذ الإنسان استعدادات واحتياطات كبيرة، في حياته، مهما كان نوع هذه الاستعدادات والاحتياطات. أولاً لأنه، كيما يمكن اتخاذ مثل هذه الاحتياطات ينبغي أن يحسب حساب حياة إنسان، كاملة ومفعمة. وهذا، بالطبع، مما لا يمكن أن يبلغه إلا عدد قليل جداً من الناس. أضف إلى ذلك، أنه بالرغم من أنه يمكننا أن نحيا مثل هذه الحياة الطويلة، فإنها مع ذلك تبدو قصيرة جداً إذا قيست بالتصاميم الموضوعة، لأن تحقيق هذه التصاميم يتطلب دائماً من الوقت أضعاف ما يمكن أفتراض ما نحتاج إليه، وبما أن هذه التصاميم هي كبقية الأشياء الإنسانية مُعرّضة لكثير من أشكال الاخفاق ولكثير من أنوع العوائق، فإن من النادر أن نتمكن من إيصال هذه التصاميم إلى نهاياتها. وأخيراً، على افتراض

أننا نجحنا في الحصول على هذه الشروط، نلاحظ أننا قد أهملنا أن نأخذ بعين الاعتبار، التغيرات التي أحدثها الزمان فينا، كما لم نفكر بأن ملكاتنا لا تبقى ثابتة مدى الحياة سواء من حيث قدرتها على الإبداع، أم من حيث قدرتها على الاستمتاع، فينتج عن ذلك أننا نعمل، أحياناً، لاكتساب بعض المغانم، حتى إذا أكتسبناها لم نعد نجدها موافقة لرغباتنا، وكذلك يحدث لنا أن نكرّس سنوات عديدة للأعمال التمهيدية التي تسبق إخراج مؤلَّف من المؤلفات، فإذا بهذه السنوات التي قضيناها في التهيؤ والاستعداد قد أضعفت، بالتدريج، جميع القوى اللازمة لإنهاء المؤلَّف. وهناك أيضاً من المكاسب ما لا نستطيع أن نستحوذ عليه إلا بعد أن نعاني من المتاعب والأوصاب بما لا يقاس مع الفائدة التي نجنيها منها. وهكذا يبدو لنا كأننا لم نعمل إلا من أجل الآخرين. وإذا بنا لم نعد في وضع يجيز لنا أن نشغل مركزاً قد حصلنا عليه مؤخراً، بعد أن صرفنا زمناً طويلاً في ملاحقته والسعي له. وعندئذ نلاحظ أن الأشياء قد وصلت متأخرة جداً بالنسبة الينا، أو ربما كنا على العكس نحن الذين وصلنا متأخرين بالنسبة إلى هذه المكاسب،

وهذا يصح خاصة عندما يكون الأمر متعلقاً بالمؤلفات والنتاجات الأدبية إذ يكون ذوق العصر قد تبدل تماماً وحلّ جيل جديد محل الجيل القديم، ولذلك فإن هذا الجيل الجديد لا يستطيع أن يهتم بمثل هذه المؤلفات، أو نكون نحن الذين وصلنا متأخرين، لأن كثيرين ممن سلكوا طرقاً مختصرة، كانوا قد سبقونا إلى المغانم، وهلُمَّ جرّاً...

فهذا الازدراء العادي، مسبب عن خداع النظر المحتوم، الخاص بعيون الروح، عن هذا الخداع الذي يظهر لنا الحياة كما لو كانت إما غير محدودة وإما قصيرة جداً وفقاً للنافذة التي نشرف منها عليها، فهذا الوهم يرينا ما نرى، بحسب ما إذا كنا ننظر من زاوية مدخل المهنة التي اعتنقناها أم من زاوية مخرجها، على أن لهذا الوهم جانبه الحسن، إذ بدونه لا نستطيع إلا بمشقة قصوى، أن ننتج شيئاً عظيماً.

ولكن، غالباً ما يحدث لنا في الحياة ما يحدث للمسافر، فكلما تقدم في سفره، أخذت الأشياء أشكالاً مختلفة عن تلك التي كانت

تبدو عليها من بعيد، وهكذا نراها تتبدل، إِذا صح القول، كلما اقتربنا منها. ويحدث مثل ذلك بصورة خاصة، لرغباتنا. فنحن نجد أحياناً شيئاً آخر وغالباً ما نجد أحسن مما كنا نبحث عنه، وكذلك غالباً ما نجد هذا الشيء الأفضل عن طريق آخر، غير الطريق الذي كنا حتى ذلك الحين نتبعه بلا جدوى، لاكتشاف ما كنا نبحث عنه. وفي أحيان أخرى، حيث كنا نأمل أن نلقى لذة وسعادة وابتهاجاً، يعرض لنا، بدلاً من ذلك كله، تعليماً وتفسيراً ومعرفة، أي يعرض لنا خيراً دائماً حقيقياً، بدلاً من خيال عابر خداع.

الوحدة [1]

التوحّد، نصيب جميع أصحاب العقول الممتازة، وإن كان يحدث لهم أحياناً أن يتألموا منها، ولكنهم يختارونها دائماً من حيث إنها أقل أحد الشرَّين سوءاً، بيد أن "حِكمة التوحّد" تصبح مع تقدم السن شيئاً مألوفاً وطبيعياً. وفي حدود السنين يبلغ الليل إلى العزلة حداً يصبح معه، حالة جد طبيعية، حتى لكأنها قد أصبحت فطرية، وعندئذ يجتمع كل شيء في الواقع ليشجع على تنميتها. فإن أقوى الدوافع إلى الحياة الاجتماعية، ونعني بها حب النساء والغريزة الجنسية، لا يعود لها أي تأثير في هذه السن. كذلك يولد ضمور العاطفة الجنسية، عند العجوز، نوعاً من المقدرة على الاكتفاء بذاته، هذه المقدرة التي تأخذ في امتصاص الغريزة

---

(1) أمثال حول الحكمة في الحياة. ترجمة كانت كوزين. (المطابع الجامعية).

الاجتماعية شيئاً فشيئاً. ففي سن الستين، نعود من الحياة بألف خيبة وخيبة وألف حالة وحالة من حالات الانهيار العصبي. ولما كانت الحياة العملية تتوقف عادة في هذه السن، فلا يعود الإنسان ينتظر أي حدث جديد، عندها يكف الإنسان عن نسج التصاميم، وحبْك المشاريع، لأن الجيل الذي كان يعاصره لم يعد، في الحقيقة موجوداً، وحيث إنه أصبح محاطاً بجيل من الناس غريب عنه، فإنه لهذا السبب وللأسباب المتقدمة، يجد نفسه في عزلة سواء من حيث الموضوع أم من حيث الجوهر.

أضف إلى ذلك، رغبة الإنسان في أن يذلل الزمن، لتوسيع مواهبه الذهنية وإنضاجها، بعد أن جدّ في طيرانه إلى الحد الذي يكاد يوشك فيه على الغروب، فإذا ظل العقل حتى هذا الحين محتفظاً بقواه، فإن الأبحاث والدراسات مهما كان نوعها تصبح أكثر سهولة وأكثر إثارة للاهتمام من أي وقت آخر، وذلك بفضل المجموعة الكبيرة من المعلومات والتجارب المكتسبة، وبفضل التأمل الذي يجعل الأفكار تكتسب، بالتدريج، صفة العمق،

وكذلك بفضل الاستعداد العظيم الذي تجهزت به جميع مَلَكاتنا العقلية، للقيام بوظائفها خير قيام.

وهكذا نصبح في هذه السن قادرين على أن نرى بوضوح تام تلك الأشياء التي كانت من قبل كأنها غارقة في خضمّ من الضباب، وهكذا يصبح بمقدورنا أن نحصل على بعض النتائج في ميدان المعرفة، وبذلك يصبح ميسوراً لدينا، أن نشعر تماماً بتفوقنا، فنحن لم نعد ننتظر من الناس، بعد ما أحرزناه من تجارب طويلة، أن يأتونا بشيء عظيم، فهم مهما كان الأمر، لا فائدة من الاتصال بهم من قريب، بل نحن بالأحرى نعلم أنه باستثناء بعض المصادفات الجيدة التي هي نادرة الوجود، نعلم أن الطبيعة البشرية لا تقدم لنا إلا أمثلة مشوهة كل التشويه، بحيث يكون من الأجدر أن لا نمسها بأيدينا.

فنحن في هذه السن، لا نعود مُعرّضين للأوهام العادية، وبذلك يصبح بمقدورنا أن نعرف جيداً ما هي قيمة كل إنسان، فلا نعود بعدها نشعر، إلا في النادر، برغبة في تكوين علاقات

عميقة بيننا وبينه، وأخيراً، عندما نلتقي من جديد، ونحن في عزلتنا، برفيقة من رفيقات الصبا، فإن عادة التوحد والتعاطي مع الذات تستأصل في نفوسنا، وتصبح طبيعة ثانية.

وهكذا، يصبح حب التوحد، وهو المزية التي كان ينبغي لنا أن نسعى إلى غزوها قبل ذلك الحين، عن طريق محاربة الغريزة الاجتماعية، يصبح الآن حب التوحد هذا، أمراً طبيعياً ميسوراً، وإذا بنا نصبح، ونحن في العزلة، على سجيتنا، شأننا في ذلك شأن السمكة عندما تكون في الماء. وهكذا، فإن كل إنسان ممتاز يتمتع بفردية أصيلة لا تشبه في شيء فرديات الآخرين، ويشغل بالتالي مركزاً فريداً من نوعه، سيشعر في شيخوخته بالسلوى والراحة، بسبب ما يكون فيه من عزلة تامة، وأن يكون في شبابه، قد وجد في وضع مُثقل بالمتاعب والهموم.

ومما لا ريب فيه، أن كل واحد لن يملك نصيبه من هذا الامتياز الحقيقي، امتياز السن، إلا بحسب ما تكون عليه حالة قواه العقلية، إذن فالفكر العظيم، هو الذي يستطيع أن يحصل على هذه

السلوى، قبل سواه من العقول، بيد أنه يمكن لكل إنسان أن يصل إلى هذا الخط وهذا الامتياز، بدرجات متفاوتة، وليس هناك من يبقى محتفظاً بالغريزة الاجتماعية، في سن الشيخوخة، إلا تلكم الطبائع القليلة الفقيرة النفس.

فهي تبقى محتفظة بالغريزة الاجتماعية كما كانت كذلك في عهد الصبا، ومن ثم تصبح عالة على المجتمع لأنها تغدو غير قادرة على أن تتلاءم مع ما استجدّ فيه، وبدلاً من أن يظل هؤلاء أناساً يُسعى إليهم، وتُطلب عشرتهم، كما كانوا كذلك في الماضي، إذا بهم يصبحون الآن من الذين لا يُقبل وجودهم إلا بشق الأنفس.

مكتبة
t.me/t_pdf

فيما يتعلق بسلوكنا إزاء الآخرين

ينبغي أن لا نيأس من الأفكار المتناقضة المتعارضة مع قواعد المنطق التي تذاع في الناس، وتنتقل بين المجالس، وتنشر في الكتب، والتي تلقى من الناس قبولاً حسناً ولا تفنّد أو تُنتقد على الأقل. وينبغي أن لا نظن أيضاً أن ذلك سيكون من الأشياء التي ستظل مكتسبة دائماً وأبداً. ولنعلم، من أجل أن نعزّي أنفسنا، أن هذه الأفكار ستُمضغ شيئاً فشيئاً فيما بعد، وستخضع للنقد وللتأمل، وستغدو عرضة لأن توزع وتناقش وفي أغلب الأحيان لأن يصدر بحقها حكم صادق إلى حد أنها بعد فترة من الزمن تختلف طولاً أو قصراً باختلاف ما تشتمل عليه مادتها من صعوبة، وبذلك يصبح جميع الناس تقريباً قادرين على أن يدركوا ما أدركه العقل الثاقب من تهافتها للوهلة الأولى. ومما لا ريب فيه أنه ينبغي بين الفترتين أن

يتذرع الإنسان بالصبر، فإن أمرأً يمتاز بالمحاكمة الصحيحة، ويعيش بين أناس غارقين في بحر من الضلالة، هو أشبه ما يكون بالإنسان الذي يعيش في مدينة، تكون أكثر ساعاتها الكبيرة غير منتظمة السير، بينما ساعته هو تسير سيراً دقيقاً مضبوطاً، فهو وحده الذي يعرف التوقيت الصحيح، ولكن ما الفائدة من ذلك؟ فجميع الناس يضبطون أوقاتهم وفقاً للساعات الكبرى العامة التي توقت توقيتاً خاطئاً، جميع الناس يفعلون ذلك حتى أولئك الذين، من بينهم، يعرفون أن ساعة الأول هي التي تعطي، وحدها، التوقيت الصحيح.

فالناس أشبه ما يكونون بالأطفال الذين يكتسبون عادات سيئة، عندما يؤخذ بتدليعهم، ولذلك ينبغي أن لا يكون الإنسان جد متسامح أو جد متحبب إزاء أي فرد من أفراد البشر. وكما أنه لا يمكن، في العادة، أن نخسر صديقاً بمجرد أن نقابله بموقف من مواقف الاستعلاء وبشيء من عدم الاكتراث، وإنما بالأحرى بمجرد أن نبدي نحوه موقفاً في غاية التحبب والبشاشة، فإننا إذا

قابلناه بالتكريم، أصبح متكبراً لا يمكن الصبر عليه، وعندئذ لا تلبث العلاقة فيما بيننا وبينه أن تنفصم. فإن فكرة احتياجنا إلى الناس هي التي لا يستطيع البشر أن يتحملوها إطلاقاً، فهي تستتبع حتماً موقف التكبر والزهو من قبلهم، بل إن هذه الفكرة تنشأ في عقول بعض الناس بمجرد أن تكون هناك علاقة فيما بيننا وبينهم أو عندما نكثر من التحدث اليهم، أو عندما نضفي على حديثنا معهم جواً من رفع الكلفة، لأنهم يظنون عندئذ أنه يمكنهم أن يبيحوا لأنفسهم أن يتكلموا أمامنا بما يحلو لهم، وهكذا يحاولون أن يتجاوزوا حدود الأدب واللياقة، ولذلك لا يوجد هناك سوى عدد قليل من الناس، يمكننا أن نعاشرهم معاشرة عميقة العلاقات بعض الشيء.

ثم إنه ينبغي على الأخص أن نتحاشى كل مظهر من مظاهر رفع الكلفة، مع الطبائع ذات المستوى الوضيع، فإنه إذا قُدّر لواحد من ذوي الطبائع الوضيعة أن يتخيل لسوء الحظ أنني بحاجة إليه أكثر مما هو بحاجة إليّ، فإنه يشعر فجأة كما لو كنتُ قد اغتصبتُ

منه شيئاً، فيحاول عندئذ أن ينتقم، ليسترد ما قدَّر أنني اغتصبته منه.

وإن الطريقة الوحيدة للاحتفاظ بموقف الاستعلاء في العلاقات التي ننشئها فيما بيننا وبين الناس، تكمن في أنه ينبغي أن لا تكون بنا أبداً حاجة للآخرين، ثم في أن لا نظهر لهم احتياجنا إليهم، وبالنتيجة إنه لمن الحكمة أن نُشعر جميع الناس، رجالاً كانوا أم نساء بأن بمقدورنا أن نستغني عنهم تماماً، فإن ذلك هو الذي يمتّن علاقات الصداقة، بل إنه لمفيد، كذلك، أن ندع، أحياناً، حظاً ولو يسيراً من الازدراء يتسرب إلى الموقف الذي نتخذه إزاء الكثير منهم، فإننا عندما نقابلهم بذلك، نجعلهم يمنحون قيمة كبرى لصداقتنا لهم. يقول مثل من الأمثال الايطالية، بأسلوب ناعم رقيق: "إن من لا يقدِّر الناس، هو الذي يجمع الناس على تقديره". وإذا كان هناك إنسان من الناس يتمتع حقاً بقيمة كبرى في رأينا فعلينا أن نخفي عنه هذه القيمة، كما لو كانت جريمة من الجرائم، وبالطبع، إن ذلك ليس من الأشياء التي تدعو إلى الغبطة

والابتهاج، ولكنه بالمقابل شيء حقيقي. فإذا كانت الكلاب تتحمل البشاشة والتكريم بكثير من الصعوبة، فكيف بالبشر وهم أقل بكثير تحمّلاً لهما؟

في وضع بني الإنسان المحزن

ينبغي بصورة عامة للوصول إلى فهم واضح عميق ضروري لحقيقة وضع بني الإنسان المحزن، أن نتخذ من سلوكهم وتصرفاتهم في ميدان الحياة الأدبية وسيلة لتفسير سلوكهم وتصرفاتهم في ميدان الحياة العملية، وبالعكس. فإن ذلك مفيد جداً لكي لا نمنّى بالخديعة بهم وبأنفسنا.

بيد أنه ينبغي أن لا يصبح بالنسبة إلينا أي مَعلم من معالم الفضيحة أو الحماقة التي نلقاها إما في الحياة العامة وإما في الآثار الأدبية، سبباً من أسباب إثارة الحزن في نفوسنا، أو إغضابنا، وإنما عليه أن يساعد، فقط، على تثقيفنا، من حيث إنه يمكن أن يمنحنا صفة من الصفات المتمّمة لمزاج النوع الإنساني. ولذلك يكون من المستحسن أن لا ننساه.

ونحن، على هذا النحو، ننظر إلى ذلك الشيء نظرة عالم المعادن إلى العيّنة المميزة لأحد المعادن، وقد وقعت بين يديه.

ومما لا ريب فيه أن هناك بعض حالات شاذة، بل إن منها ما هو شاذ إلى حد أنه لا يمكن فهمه أو تعقله. فالاختلاف بين المفردات كبير جداً، ولكن العالم كمجموع هو، كما قلنا سابقاً، رديء وغارق في الشرور. وإن ما نسميه مجرى التاريخ ليس سوى هذا المشهد الذي نرى فيه المتوحشين يفترسون بعضهم بعضاً والمتمدنين يخادعون بعضهم بعضاً.

وبعد، فما هي الدول إذن إن لم تكن مجموعة من التدابير، اتخذت لكي يصار إلى إقامة حدود وحواجز في وجه منزع الشر اللامحدود لدى الإنسان، فليس الدول بأجهزتها الدقيقة الموجهة نحو الخارج ونحو الداخل، وبأساليب القسر التي تستخدمها، ليست شيئاً آخر سوى هذا الحاجز دون منزع الشر لدى الإنسان. ألا نرى في التاريخ العام أنه ما إن يطمئن كل ملك على عرشه إطمئناناً قوياً، وما إن يجد بلاده تتمتع ببعض الازدهار، حتى

ينهض لاستغلال هذا الوضع بأن يتهيأ للإغارة على الدول المجاورة، شأنه في ذلك شأن جماعة من اللصوص. وبعد، أليست جميع الحروب، في الحقيقة، أعمال قرصنة ولصوصية؟

كان المغلوبون في الحروب في العصور القديمة وفي قسم من القرون الوسطى، يتحولون إلى أَرِقّاء لدى المنتصرين، ومعنى هذا، في الحقيقة، أنه كان ينبغي لهؤلاء المهزومين، أن يشتغلوا من أجل من تغلّبوا عليهم. ولكن الذين يدفعون إعانات ومساهمات حربية، كانوا، هم الآخرون أيضاً، يعملون من أجل المنتصرين، أي إنه كان عليهم أن يعملوا ليقدموا محصول عملهم إلى هؤلاء. "فالمقصود" في جميع الحروب - كما قال فولتير – هو القيام بعمل لصوصي "فعلى الألمان أن يتذكروا ذلك جيدا".

في الوضع الإنساني [1]

ينتج عن هذه الصفة السالبة التي تتميز بها الدِّعة والمتعة، والتي تتعارض مع صفة الألم الموجبة، أن سعادة حياة معينة من الحيوات، ينبغي أن لا تقاس بما يتخللها من أفراح ومتع، وإنما بمقياس انتفاء المتاعب والهموم. فهذا الانتفاء هو الشيء الوحيد الايجابي، وعلى هذا فإن مصير الحيوانات يبدو أكثر احتمالاً من مصير الإنسان، فلنحاول أن نتفحص عن قرب هذين المصيرين.

إن الأساليب المتنوعة التي يفتش الإنسان بواسطتها عن السعادة أو يحاول أن يتجنب بفضلها الشقاء، يمكن ردّها كلها بصورة عامة، إما إلى المتعة الجسدية وإما إلى الألم الجسدي. فيا له

(1) آراء وحكم وخواطر . ترجمة بيردو (مطابع جيرمير بايير) Germer Baillière.

من أساس ضيق، هذا الأساس المادي الذي ينحصر في الأمور التالية: جودة العافية، وجودة التغذي، وحماية الجسم من التعرض للبرد، ولتقلبات المناخ، وأخيراً، إشباع الغريزة الجنسية. هذا هو المقياس المادي لسعادة الإنسان. أما مقياس شقائه، المادي فيقوم على العكس في حرمانه من كل هذه الأمور. إذن فنصيب الإنسان الحقيقي من اللذة ما كان ليكون أكبر من نصيب الحيوان، لولا أن جهازه العصبي، وهو أدق وأرهف من جهاز الحيوان، هو الذي يجعل انطباع كل متعة وكل ألم، كذلك، أعمق عند الإنسان مما هو عند الحيوان، ولذلك كانت انفعالات الإنسان أقوى وأعنف من انفعالات الحيوان، ولذلك، أيضاً، كان قلبه يضطرب بعمق وبعنف لا يضاهيهما ما هو عند الحيوان. ولا يحدث ذلك إلا لغرض واحد، هو الحصول، أخيراً، على النتيجة ذاتها ألا وهي: الصحة والتغذية والسكن.

وهذا متأتٍّ بالدرجة الأولى من أن كل شيء في نفس الإنسان يتنامى نمواً عظيماً بمجرد تفكيره بالماضي وبالمستقبل، ومن هنا

تتولد فيه هذه العواطف الجديدة وهي الوساوس والخوف والأمل، وهذه العواطف تفعل فيه بأعنف جداً مما يمكن أن تفعل في الحيوان المتعة والألم، وهما شعوران آنيان وتلقائيان، فالحيوان في الواقع لا يملك أي نوع من أنواع التفكير، أي لا يملك هذا الخزان الذي يحتفظ بذكريات الأفراح والاتراح، فهذه المشاعر لا يمكنها أن تتراكم فيه، كما يحدث ذلك في الإنسان، بفضل التنبؤ والتذكر، ومهما تكرر الألم الآني فإنه يبقى شبيهاً بالذي حدث في المرة الأولى، أي إنه يبقى ألماً آنياً، فهو لا يمكن أن يتراكم بأي حال من الأحوا ، ومن هنا جاء ما عند الحيوان من نفس وادعة، وشعور باللامبالاة يُحسد عليهما، وأما ما لدى الإنسان من تفكير وملكات مرتبطة بهذا التفكير، فإنه على العكس هو الذي يضيف إلى عناصر المتعة والألم، وهي العناصر المشتركة فيما بينه وبين الحيوان، شعوراً حاداً بسعادته أو شقائه، ويمكن لهذا الشعور أن يدفع بالإنسان إما إلى حالات الوجد والانتشاء، وإما إلى الموت أحياناً، أو ربما كذلك إلى الانتحار اليائس، وإذا نظرنا إلى الأشياء عن كثب لاحظنا أنها تحدث كالتالي:

إن رغبات الإنسان التي لا يكون أمر إشباعها في البدء أصعب من أمر إشباع رغبات الحيوان، لا تلبث أن تغتذي بعدد وافر من الآراء المسبقة، وذلك بقصد تقوية المتعة وترهيفها: ومن هنا كان ترف التلذذ بأكل الحلويات، والتمتع بتدخين التبغ والأفيون وبتناول المشروبات الكحولية، وبالبذخ، وبكل ما سوى ذلك. والإنسان أيضاً هو الذي يملك وحده معيناً آخر من المتع الناشئة عن التفكير، فإن لديه معيناً للبهجة وبالتالي معيناً للترح والألم، هذا الألم الذي تتولد منه جميع ما لديه من وساوس وهموم لا حصر لها، كذلك يتولد الطموح وشعور الشرف والخجل، وبتعبير آخر أو بأسلوب عامي، من هذا المعين يتولد ما يظن أن الآخرين يظنون به.

هذا هو هدف الجهود الكثيرة جهود الإنسان التي تأخذ أحياناً آلاف الأشكال الغريبة، هذا هو هدف الجهود التي تنزع به إلى شيء أرفع من المتعة الحسّية أو الألم في مستواه الجسدي، أجل، إن للإنسان على الحيوان ميزة لا تُنكر، وهي أنه يتفرّد بالمتعات العقلية

الخالصة، وهي متعات تحتمل درجات على كثير من التفاوت والتنوع، فإنها تمتد من أحط أنواع الدعابات الحمقاء أو المحادثات العادية حتى أسمى أنواع العقلية.

ولكن حالة من الحالات المؤلمة لا تلبث أن تبرز على المسرح، وهي تؤلف ثقلاً معادلاً للحالات السابقة، وهذه الحالة التي يجهلها الحيوان تمام الجهل، هي الملال، أو أنه على الأقل يجهلها عندما يكون في حالة الطبيعة، لأن الذكيّات من بين الحيوانات الداجنة تتحسس، من هذا الملال، تحسسات يسيرة، أما عند الإنسان فإنه يشكل مصيبة حقة، وهاكم مثلاً على ذلك: أنظروا إلى هذه الجماعة التعسة من الناس الذين لم يعرفوا، أبداً، من هدف آخر، سوى ملء الجيوب بدل ملء العقول، والذين تصبح الدعة لديهم، عندئذ، ضرباً من القصاص، لأنها تسلمهم إلى تنكيلات الملال، وتراهم، للتملص منها، يهرولون من ناحية إلى أخرى، فما إن تراهم يصلون إلى مدينة من المدن، حتى يأخذوا بالتفتيش عن أماكن الاجتماع والتسلية فيها، شأنهم في ذلك، شأن الفقير

المحتاج، في بحثه عن الأماكن التي يجد فيها العون والمساعدة، فالفقر والملال هما، في الواقع قطبا الحياة الإنسانية.

أخيراً، بقي أن نذكر أن للانسان، في متعات الحب مجالات للاختبارات الخاصة العنيدة، التي كثيراً ما ترتفع إلى مستوى الهوى الملتهب، وإن له، هنا أيضاً، معيناً من المتاعب الطويلة والأفراح القصيرة الأمد.

فالحياة لا تظهر، أبداً، على أنها هبة من الهبات، ليس علينا إلا أن نتمتع بها، وإنما هي تبدو على أنها واجب ومسؤولية ينبغي تحملها، ولا يمكن القيام بهذه المهمة إلا عن طريق العمل. ومن هنا كان هذا الشقاء العام في الأشياء العظيمة كما في الأشياء الحقيرة، وهذا الجهد الذي لا يعرف الراحة، وهذا التنافس الذي لا يعرف المهادنة، وهذا العراك، عراك جميع القوى الجسدية منها والروحية.

تتألف الأمم من مجتمعات تضم ملايين من الناس، يساهمون جميعهم في إشاعة الخير العام، وبذلك يعمل كل فرد منهم على تحقيق الخير الخاص به، ولكن آلافاً من الضحايا، من أجل خلاص

الجميع، وأحياناً تدفع الشعوب إلى الحروب، مأثورات مخالفة للصواب، وأحياناً أخرى تدفعهم إليها، سياسة على جانب كبير من الدقة، ولكي يغدو بالإمكان تحقيق الغايات التي تنزع اليها المطامع الاعتباطية لنفوس القادة، أو لكي يمكن أن يكفّروا عن أخطائهم، ينبغي أن يتصبب عرق الجمهور الكبير مدراراً، وأن تُراق دماؤه بوفرة وسخاء.

تزدهر الصناعة والتجارة في وقت السلم أعظم ازدهار، وفي هذا الوقت كذلك تكثر المخترعات والاكتشافات، فترى المراكب تمخُر عُباب البحار، لتحمل أطيب الحلويات المستوردة من جميع بقاع العالم، وترى الأمواج تبتلع آلاف البشر، فالكل في حركة مستمرة، بعضهم يسلمون أنفسهم للتأمل، وبعضهم الآخر ينصرفون إلى العمل الجسماني، فالجلبة الناشئة عن ذلك لا يمكن وصفها بحال من الأحوال.

ولكن ما الغاية النهائية من كل هذه الجهود؟ إنها تقوم في المحافظة على مخلوقات زائلة عابرة مضطربة وقلقة، وفي وضع هذه

المخلوقات في أكثر الحالات نفعاً، أي في أقل حالات الشقاء تعذيباً، وضعهم في حالة ينتفي فيها الألم النسبي، هذا الألم الذي يظل الملال متربصاً به دائماً. إن الغاية النهائية من كل هذه الجهود، تكمن في الإكثار من إنسال الجنس البشري، وفي تجديد مسلك ومجرى حياته الاعتياديين.

ميتافيزيقا الحب [1]

إن الشك في حقيقة الحب وأهميته، هو مما لا يمكن السماح به إذن. وبدلاً من أن نُدهش لمحاولة الفيلسوف أن يتناول بالمعالجة هو الآخر هذا الموضوع الهام الخالد، الذي يشترك فيه جميع الشعراء، ينبغي بالأحرى أن نُعجب كيف أن أمراً كهذا، وهو يلعب في الحياة البشرية دوراً على جانب عظيم من الأهمية، ينبغي أن نُعجب كيف أن قضية كهذه كانت حتى ذلك الحين مُهملة من قبل الفلاسفة. وكيف أنها من القضايا الجديدة التي نطرقها.

كان "أفلاطون" بين جميع الفلاسفة، من أكثرهم اهتماماً بموضوع الحب خاصة في مقالة "الوليمة" Le Banquet وفي

---

(1) آراء وحكم وخواطر. ترجمة بيردو.

مقالة "فيد" Phèdre، بيد أن ما ذكره حول هذا الموضوع هو مما يدخل في نطاق الخرافات والأساطير والبهلوانيات العقلية، ولا يتصل بصورة خاصة إلا بالحب الإغريقي. أما الشيء القليل الذي ذكره "روسو" Rousseau حول موضوع الحب في مقاله "خطاب حول عدم المساواة" Discours sur I'inégalité فهو خاطئ وغير كاف. أما "كانت" فقد تناول هذا الموضوع في القسم الثالث من "رسالة في الإحساس الجمالي وفي الشعور السامي" Traité sur le sentiment du beau et du sublime فقد تناوله بطريقة سطحية جداً، وأحياناً غير دقيقة، شأنه في ذلك شأن من لا يعرف أي شيء عن هذا الموضوع. وأما "بلتنر" "Platner" فإنه في أبحاثه المتعلقة بالعلوم الإنسانية، لا يقدم لنا إلا أفكاراً ضعيفة سطحية. على أن تعريف "سبينوزا" "Spinoza" حول هذا الموضوع يستحق أن يُذكر بالنظر إلى سذاجته: (الحب نوع من الغليان، تثيره عوامل خارجية). وهكذا لا يمكنني، لا الاستناد إلى غيري ممن سبقني من الكتّاب ولا الاستعانة بآرائهم، كما لا أرى ما يستوجب تفنيدها.

إذن فليست مطالعة الكتب هي التي فرضت على ذهني هذا الموضوع، وإنما الذي أثاره في نفسي هو ملاحظة العالم الخارجي. فملاحظتي لهذا العالم هي التي جعلت هذا الموضوع يأخذ مكانه من مجموعة آرائي ونظراتي حول الكون، على أنني لا أنتظر، لا موافقة ولا امتداحاً من قبل العاشقين الذين من الطبيعي أن يحاولوا التعبير عن مشاعرهم وغليانها بصورة أكثر سمواً ورهافة وأثيرية. وبديهي أن تبدو وجهة نظري، لهؤلاء، جد فيزيائية ومادية مهما انطوت عليه أعماقها من أساس ميتافيزيقي ومبدأ متعال.

وهل يمكنهم، قبل أن يصدروا حكمهم على آرائي في الحب، أن يدركوا أن موضوع عشقهم الذي يعظّمونه ويتغنون به في المقطوعات الشعرية والقصائد التي ينظمونها، ما كان ليستحق منهم أدنى التفاتة، أو يكاد، لو أنه برز إلى الوجود قبل ثمانية عشر عاماً، لأن كل ما تتزيا به حدة المشاعر هذه، من ميل رقيق ومن أجواء أثيرية، له جذوره في غريزة الجنس الطبيعية، فهي ليست شيئاً آخر، سوى هذه الغريزة المتخصصة، المحدّدة والمطبوعة بطابع التفرّد.

فإذا افترضنا ذلك، فإن ما نلاحظه من دور هام يقوم به الحب على اختلاف درجاته وتنوع لويناته، ليس فقط في الملاهي وفي الروايات، وإنما كذلك في الحياة الواقعية، حيث يكوّن مع حب الحياة، أكثر بواعث النفس قوة وفعالية، وإذا تصوّرنا أنه يحرك باستمرار قوى أكثر أقسام النوع البشري فَتّة، وأنه يكوّن الهدف النهائي من كل جهد إنساني، تقريباً، وأن له تأثيراً اختلالياً على أكثر الأعمال أهمية، وأنه يعطل في كل ساعة أكثر النشاطات جدية، وأنه، أحياناً، يقلب لمدة من الزمن وضع العقول الممتازة، فهو لا يرى حرجاً في التدخل بشؤونها وفي تعكير صفوها وذلك عن طريق سَفاسِفه، وهو يتدخل بالمفاوضات الدبلوماسية وبأعمال العلماء، وهو يعمل باستمرار على توسيع تأثيره ونفوذه، بأن يجعل جوازاته وخصل شعره الصغيرة تتسرب إلى حقائب الوزراء ومخطوطات الفلاسفة، وهذا بالطبع لا يمنعه من أن يكون دائماً المحرّض الأول على القيام بأشد الأعمال سوءاً وأكثرها تعقيداً، وأنه لا يتردّد بقطع أعظم العلاقات وزناً وقيمة، وتحطيم أكثر الوشائج متانة، وبأن يجعل من ضحاياه، إما الحياة أحياناً وإما الصحة أحياناً أخرى،

وإما الثروة وإما الجاه وإما السعادة، كما لا يرى حرجاً في أن يجعل من الرجل الشريف رجلاً عديم الوجدان، ومن المخلص خائناً. وهكذا يبدو أنه أشبه ما يكون بشيطان رجيم، يبذل أقصى جهده لزلزلة كل شيء وتحطيمه، ولإدخال الفوضى والاضطراب عليه. فإذا لاحظنا كل ذلك لا نلبث عندئذ أن نصرخ: لماذا كل هذا الضجيج؟ ولماذا كل هذه الجهود، وهذه الانتفاضات الحماسية، وهذه الانقباضات النفسية، وهذا الشقاء؟ لماذا كل هذه الأشياء، والأمر لا يعدو أن يكون، فقط، التقاء كل يوحنا بحبيبته حنة؟ لماذا ينبغي أن تقوم هذه الترهة بكل هذا الدور، وأن تثير باستمرار الاضطراب والتشويش في حياة الناس المنتظمة؟

بيد أن روح الحقيقة بالنسبة إلى المفكر الجدّي، لا تلبث أن تكشف، بالتدريج، عن هذا الجواب: إن الأمر أكبر من أن ينحصر في ظاهرة تافهة، بل، على العكس، إن أهميته لتساوي ما يتخلل ملاحقة الناس له من جدّية وحماسة. فالغاية النهائية من كل مغامرة غرامية سواء أنقلبت إلى مأساة أم إلى ملهاة، تقوم في ما هو، على

الإطلاق، أكثر أهداف الحياة الإنسانية أهمية، وإن هذه الغاية لتستحق هذه الجدية العميقة التي يتسلح بها كل إنسان لملاحقته إياها، بل إن المشكلة، في الواقع، ليست سوى هذا الامتزاج بين عنصرين لإبداع الجيل المقبل.

إن أبطال المأساة، أو الممثلين الذين سيظهرون على المسرح، عندما نغادره نحن، سيجدون أنفسهم محددين في وجودهم وفي طبيعتهم بهذا الهوى الطائش. وكما أن الشرط، لوجود هؤلاء الأشخاص، أشخاص المستقبل، هو الغريزة الجنسية، عامة، فإن الطبيعة الخاصة بأمزجتهم أو ماهيتهم، تتوقف، إطلاقاً، على الاختيار الفردي للحب الجنسي، وهكذا يكون الاختيار، من جميع الوجوه، محدّداً تحديداً محتوماً أشبه شيء بالقدر. فسر القضية يقوم ها هنا. ونحن سنزداد معرفة بالحب كلما توغلنا في تسلق درجاته الممتدة من أقل الميول دواماً واستمراراً إلى أكثر الأهواء عنفاً، وعندئذ، نلاحظ أن ما في هذا الحب من تنوع، إنما يتولد من درجة التفرد في الاختيار الجنسي.



العالم والعدم

إن ما هو مقبول، عامة، على أنه شيء إيجابي وما نطلق عليه اسم الوجود، وما كان يُعبّر عن نفيه بمفهوم العدم، بالمعنى الأشمل لهذا المفهوم إنه في الحقيقة هو عالم التصور. أي إنه ما برهنت لي أنه تبدِّي الإرادة، والمرآة التي تنعكس عليها هذه الإرادة. فهذه الإرادة وهذا العالم هما نحن. فالتصور يؤلف جزءاً من أجزاء العالم، لأنه يكوّن عنصراً من بين العناصر التي تدخل في تركيب هذا العالم، أما إطارا هذا التصور فهما المكان والزمان، وبذلك فإن التصور هو كل ما يدخل ضمن هذين الإطارين في أي مكان من الأمكنة وفي أي زمان من الأزمنة، وإن من يقول بنفي الإرادة وانحذافها وزوال جوهرها، يقول إذن، في الوقت نفسه بانعدام الوجود وتلاشي، هذا الوجود (الوجود التصوري) الذي ليس هو سوى المرآة التي تنعكس عليها الإرادة، فحينما لا نرى

الإرادة منعكسة على هذه المرآة نتساءل، بلا جدوى، ما الذي صارت إليه هذه الإرادة؟ وعندما نراها قد تجردت وتعرّت من علاقات المكان والزمان، نلبس الحداد عليها ونعتبرها قد تلاشت في العدم.

ويكفي، لكي نقلب الرموز، إذا كان ذلك ممكناً، أن نبدّل فينا ملحظ الوجود، وعندئذ يتحول، في ملحظنا هذا، ما كان وجوداً حتى الآن، إلى العدم وبالعكس. ولكن طالما أننا نتكون من النزوع الإرادي بالذات، فنحن لا نستطيع أن نعطي أي وصف عن العدم الحالي، ولا أن نقتنع إلا بأنه شيء سالب. لأنه بحسب مأثورة إمبيدوقليس Empédocle "لا يمكن للشبيه أن يكون معروفاً إلا من شبيهه". ولذلك لا يمكن أن تكون لدينا أية معرفة عن هذا العدم، وبالتالي فنحن بموجب هذه البديهية لا نستطيع أن نعرف إلا ما كان لدينا به علم حقاً، ونعني بذلك أننا لا نستطيع أن نعرف إلا هذا العالم من حيث هو تصور، أو بتعبير آخر، لا نستطيع أن نعرف إلا تموضع الإرادة، فالعالم في الواقع هو الإرادة التي تقوم بمعرفة ذاتها.

وإذا كان ينبغي، مع ذلك، أن نعطي فكرة إيجابية، بما هي إيجابية، مهما كلّف الأمر، إذا كان ينبغي أن نعطي هذه الفكرة مما لا تستطيع الفلسفة أن تعبر عنه إلا من ناحية سالبة، بأن نطلق عليه عبارة نفي الإرادة، فإنه لا يمكن أن يكون هناك من وسيلة سوى الرجوع إلى ما يشعر به أولئك الذين قطعوا في نفي الإرادة أبعد الأشواط، أي إلى نفيها بتمامها، وبتعبير آخر، إلى هذه الحالة التي يمكن تسميتها بالنشوة والكشف والإشراق والاتحاد مع الله، إلخ... ولكن لا يمكننا أن نمنح هذه الحالة اسم المعرفة، بالمعنى الصحيح، لأنها لا تتضمن أي أثر من آثار الموضوع والذات، ولأنها لا تمت إلا إلى التجربة الفردية، إذ إنه من المستحيل إيصال ما تشتمل عليه من فكرة، إلى الغير، وبمعنى آخر، فهي غير قابلة للتخارج.

أما نحن، نحن الذين نتمسك أشد التمسك بوجهة النظر الفلسفية، فعلينا أن نقتنع بالمفهوم السالب، وأن نكون سعيدين بكوننا تمكنا من الوصول إلى الحدود التي تبدأ منها المعرفة الإيجابية.

لاحظنا إذن، أن العالم في ذاته هو الإرادة، فنحن لم نلاحظ على

جميع ظواهره سوى تبدِّي الإرادة، فتتبعنا هذا التبدّي، تبدّي الإرادة، منذ الاندفاع اللاشعوري لقوى الطبيعة الغامضة حتى الفعل الانساني الذي هو أكثر ما يكون انصافاً بالوعي، وعندما وصلنا إلى هذه النقطة لم نتملّص من نتائج نظريتنا، إذ في الوقت نفسه الذي ننفي فيه الإرادة ونضحي بها فإن كل الظواهر، معاً، ينبغي أن تكون محذوفة، كما ينبغي كذلك أن يُحذف ذلك الاندفاع وذلك التطور اللذان لا هدف لهما ولا نهاية واللذان يتكون العالم منهما بجميع درجات التبدي التي كان يتجلى عليها، فإذا حُذِفت جميع هذه الأشكال المتنوعة التي تتتابع، تدريجاً، في نفس الوقت الذي نحذف فيه إرادة الحياة، فإنه تُحذف في نفس الوقت كذلك، مجموعة مظاهر الإرادة والأشكال العامة لهذه المظاهر، أي الزمان والمكان، كما يُحذف كذلك الشكل العام الأساسي للتصوّر: ألا وهو الذات والموضوع. وعندئذ لا يكون هناك لا إرادة ولا تصور ولا كون.

وعندئذ لا يعود أمامنا سوى العدم، بيد أنه ينبغي أن لا ننسى أن ما يثور على تلاشٍ من هذا النوع هو طبيعتنا، طبيعتنا التي

ليست هي سوى إرادة الحياة، إرادة الحياة هذه التي هي نحن والتي منها يتكون الكون. ولكن لنشحّ بأبصارنا عن شقائنا الخاص وعن الأفق المغلق الذي يُطبِق علينا، ولنوجه ألحاظنا نحو أولئك الذين رفعوا أنفسهم فوق العالم، والذين عندما بلغت فيهم الإرادة أعلى درجات الوعي أكتشفوا أنفسهم في كل ما هو موجود، بل إن الإرادة التي اكتشفت نفسها في كل ما هو موجود راحت، بعدها، تنفي ذاتها بكل حرية. فإن هؤلاء لا ينتظرون بعد الآن سوى شيء واحد، وهو أن يروا الأثر الأخير الذي كان يُذكي جذوة الجسم، أن يروا هذا الأثر يسير إلى العدم برفقة الجسد. وعندئذ نلقى بدلاً من هذا الاندفاع وهذا التطور اللذين لا نهاية لهما، وبدلاً من هذا الانتقال الدائم المتصل، الانتقال من الرغبة إلى الخوف، والانتقال من الابتهاج إلى الألم، وبدلاً من هذا التمني الذي لا يعرف الارتواء أبداً ولا الانطفاء، والذي يبدّل حياة الإنسان ويحيلها إلى حلم حقيقي، فإنه بدلاً من هذا الاندفاع الذي لا يعرف راحة ولا توقفاً، نلقى عندئذ هذا الصفاء الذي هو أثمن بكثير من كل خيرات العقل، ونلقى هذا الخضم من الهدوء ومن راحة الروح

العميقة، هذا الصفاء الذي لا يمكن أن يعكره أي شيء من الأشياء، هذا الصفاء الذي لم يرِنا "رافايل" Raphaél والـ "كوريج" Corrége في صورهما إلا ظلّه. إنه لَحَقاً سارّ هذا الخبر، وقد انقشعت من دونه حُجُب الصمت تمام الانقشاع حتى وضح تمام الوضوح. وهكذا لا يعود يوجد بعد الآن سوى المعرفة لأن الإرادة تكون قد تلاشت، أجل إننا لنشعر بألم عميق، مؤلم حقاً، عندما نقارن هذه الحالة بحالتنا الأولى، لأن هذه المقارنة تكشف عن وضعنا الإنساني التعس البائس كشفاً رائعاً. بيد أن هذا التأمل هو الشيء الوحيد الذي يقدر أن يدخل العزاء على قلوبنا بصورة دائمة، وذلك عندما ندرك بوضوح أن ظاهرة الإرادة، وأن الكون كله ليس في جوهره إلا ألماً لا يمكن معالجته ومداواته، وإلا شقاء لا يمكن أن ينتهي أبداً، ونحن من ناحية أخرى نرى أن العالم يتلاشى مع الإرادة وأن العدم هو الذي يبقى وحده أمامنا.

إنه لحَسَنٌ، إذن، أن نتأمل حياة القديسين وأعمالهم، إن لم يكن بمقدورنا أن نتصل بهم ونعايشهم، لأن حظ معايشتهم فيه كثير من

المغامرة، إنه لحسن أن نتأمل حياة هؤلاء القديسين بالرجوع على الأقل إلى الصور التي يقدمها لنا التاريخ أو سائر الفنون عنهم، وخصوصاً تلك الصور التي تقدمها الفنون عنهم، لأن هذه تحمل طابعاً من الحقيقة أكيداً، إذ إن هذا التأمل هو الوسيلة الوحيدة لتبديد الانطباع القاتم الذي تتركه فكرة العدم في نفوسنا، هذا العدم الذي نخافه مثلما يخاف الأطفال من دياجير الظلمة.

فإن هذا التأمل هو أفضل بكثير من خدع فزعنا ورعبنا، كما يفعل الهنود بواسطة أساطير وكلمات مجردة خالية من أي معنى، من مثل التحوصل "كبراهما" أو "نيرفانا" البوذيين. أما نحن فسننطلق بشجاعة إلى النهاية، فإنه تبقى لمن كانت الإرادة لا تزال تشيع فيهم الحيوية، بعدما تتلاشى الإرادة تلاشياً تاماً، إنه تبقى لهؤلاء فكرة العدم. أما الذين حطموا الإرادة وحوروها وبدلوا حقيقتها، فإن ما يبقى لهم على العكس هو عالمنا الحالي، هذا العالم الواقعي بكل كواكبه وشُهُبه المذنبة، الذي هو العدم من بعض الوجوه.

الخير المطلق

سأحاول هنا، أن أردّ مفهوم الخير إلى معناه الحقيقي، وهو ما يمكن فعله بكل اختصار، وهذا المفهوم هو نسبي في جوهره، وهو يعني التوافق بين الموضوع وبين منزع معين من منازع الإرادة، وهكذا فإن كل ما يعبر عن أي تبدّ من تبديات الإرادة، وكل ما يجعلها تصل إلى غايتها أو هدفها، فإنه يقع تحت الخير أو الجودة، مع العلم بأن الاختلافات هي ثانوية.

ولهذا السبب نقول: أكل جيد، وطريق جيدة، وزمان حسن، وسلاح جيد، وعرّاف جيد، إلخ ... فنحن نسمي جيداً كل ما يكون موافقاً لرغباتنا وإرادتنا. ولذلك يمكن أن يكون هذا الشيء جيداً بالنسبة إلى إنسان من الناس، في حين أنه يكون على العكس بالنسبة إلى إنسان آخر.

والجيد ينقسم إلى قسمين: منه ما يحقق إرضاء إرادتنا على الفور، ومنه ما يحقق هذا الإرضاء، بعد بعض الأمد. وبتعبير آخر، هناك من ناحية ما هو مُلِذّ، ومن ناحية أخرى ما هو مفيد.

أما الصفة المضادة للخير فهي الشر، فإذا كان المقصود من ذلك هو المخلوقات التي لا ذكاء لديها، فإننا نستعمل لفظة رديء، ونادراً ما نستعمل كلمة مُضِر، وهذا يعني، دائماً، الشيء الذي لا يلبّي نزعة الإرادة الحالية.

ونحن، من هذه الناحية، ننظر إلى الإنسان نظرتنا إلى بقية المخلوقات التي يمكن أن يكون بينها وبين إرادتنا علاقة من العلاقات، فنحن نسمي جيداً كل ما يكون مواتياً ومفيداً للخطة التي تبنيناها ومقبولاً منها، فالمعنى من الكلمة هو ذاته، فللكلمة هنا نفس الصفة النسبية كما هو مُلاحَظ أيضاً من العبارة التالية: "إن ما يكون جيداً بالنسبة لي، لا يكون كذلك بالنسبة لك".

فكل جيد هو في جوهره نسبي، ولا وجود له، في الحقيقة، إلا بالنسبة إلى إرادة ذات رغبات، فعبارة الخير المطلق، إذن، تحمل

معنى متناقضاً، شأن الخير المطلق في ذلك، شأن السعادة الأبدية، وهو ما يقصد به الاكتفاء التام بالنسبة للإرادة، هذا الاكتفاء الذي لا يكون، بعده، مكان لإرادة أو لرغبة جديدة، فهو الغاية النهائية التي إذا أُدرِكت أَضفَت على الإرادة كفاية لا يمكن وصفها، فهي هذه الأشياء التي لا يمكن، بموجب الاعتبارات المذكورة سابقاً، وصفها وإدراكها.

ولكن من المستحيل أن تعرف الإرادة، لها، حداً من الكفاية تقف عنده، إرضاء يوقف وثبتها الحية، ويمنعها من أن تريد دائماً وأبداً، مثلما يستحيل على الزمن أن يبدأ وأن ينتهي. فالاكتفاء الدائم الذي يطفيء رغباتها، تماماً وإلى الأبد، هو الشيء الذي لا يمكنها أن تتذوقه أبداً وما هي إلا برميل الـ دينابيد Danaides، فالسعادة الأبدية والخير المطلق لا وجود لهما بالنسبة إليها، وإنما ما يوجد، بالنسبة إليها، فهو خيرات لا تستمر إلا لحظات عابرة.

أفكار متنوعة

إن حُسْن النية أو الإرادة هو كل شيء في الحياة الأخلاقية، أما في الحياة الفنية فهو ليس بشيء على الإطلاق.

إن عصرنا، فقط، هو الذي عرف الكُتّاب المحترفين، ولكن حتى ذلك الحين، لم يكن هناك سوى كتّاب مُلهمين.

إن أكزيويس Xérés على حد قول هيرودوت Hérodote كان يبكي عند رؤية جيشه الجرار، وما ذلك إلا لأنه كان يتخيل أنه لن يبقى على قيد الحياة رجل واحد، من بين هذه الآلاف من الرجال. فمن هو الذي لا يسكب الدموع مدراراً عند رؤية فهارس المكاتب المطولة، إذ يتخيل أنه لن يبقى هناك كتاب واحد في مدى عشر سنوات من بين تلك الكتب العديدة.

أتعرفون ما هما طرفا الحياة الاجتماعية؟ إنهما يقومان في أن

الملوك والعبيد جميعهم ينادون بأسمائهم.

إن المبالغة في كل شيء، هي أساسية في الحياة الصحفية، مثلما هي كذلك في الفن الدرامي، لأن المقصود من ذلك هو الاستفادة إلى أقصى حد ممكن، من كل حادث من الحوادث، لذلك كان جميع الصحفيين مرجفين بحُكم المهنة، وبهذه الطريقة يعملون على استمالة القُرّاء، فهم يشبهون الكلاب الصغيرة التي ما إن تُحدث أدنى حركة حتى تأخذ بالنباح نباحاً لا حد له، ولكن ينبغي أن نوجه انتباهنا إلى هذه الناحية، لا إلى أبواق إرجافهم، وذلك كي لا يدخلوا الاضطراب على عملية الهضم لديك.

إن نصف الحكمة الإنسانية يقوم في التحليل من الحب والبغض، أما نصفها الآخر، فيكمن في عدم الكلام والتحرر من الاعتقاد، ولكن بأي سرور وابتهاج ندير ظهورنا إلى عالم يقتضي مثل هذه الحكمة.

إن ما يجعلني أُسَرُّ بمعاشرة كلبي لي، هو شفافية كيانه ورهافته، إن كلبي شفاف ككأس الزجاج.

إن لكل قسم من أقسام العالم قردته، أما أوروبا فلها الفرنسيون. إن في ذلك تعويضاً.

الإنسان في الحقيقة، حيوان متوحش ومفترس ونحن لم نعرفه إلا مقهوراً أليفاً، على هذه الحالة التي تسمى عمراناً، ولذلك ترانا نتراجع من الذعر، إزاء الانفجارات العارضة التي تصدر عن طبيعته، فإذا تداعت متارس النظام وتقطعت سلاسله ورأيت الفوضى تنتشر في كل مكان، فإنك عندئذ تتبين حقيقة الإنسان على ما هي عليه.

إن الزواج في هذا النصف من الكرة الأرضية الذي نعيش عليه، والذي يسوده البناء بامرأة واحدة، هو كناية عن فقدان لنصف الحقوق ومضاعفة للواجبات.

مكتبة
t.me/t_pdf

انتهى

مكتبة | سُر مَن قرأ
t.me/t_pdf

شوبنهاور

حياته. نظرياته. مؤلفاته. اثره

فلسفة

كان شوبنهاور يشكو من خفقان شديد في القلب، ومن تقطع في الأنفاس، فما استهل شهر أيلول من ذلك العام حتى بدت عليه أعراض ذات الرئة، وبينما كان يظن أنه سيبرأ منها برزت مضاعفات المرض في ٢١ أيلول، وظلت هذه المضاعفات آخذة في الاشتداد إلى أن كان اليوم الذي أردَّت به دون أية معاناة للآلام. قضى نحبه وهو على أريكته وفوقه لوحة غوتيه، قضى نحبه وحيداً في غرفة عمله.

أما بلاطة قبره، فلم يُنقش عليها سوى كلمتين اثنتين: آرثر شوبنهاور.

من الكتاب





ISBN: 978-9922-653-47-1